قال اللہ عزوجل انا کل شیٔ خلقناہ بقدر

الحمد للہ والمنہ کہ ایں تحریر دلپذیر

کہ مقدمہ مفیدہ است درغایت افادہ بر قصیدۂ تائیۃ القضاء والقدر

ومشتمل است بر حقائق ومعارف ولطائف نکات وکافل است برائے

حل شکوک وشبہات مسمّٰی بہ

اَطْیَبُ الثَّمَر

فی تحقیق مسئلۃ

القضاء والقدر

از تالیف

فخر الاماثل حضرت مولانا محمد طیب صاحب مدظلہ العالی مہتمم دار العلوم دیوبند

کہ از حسن تعبیرش ونزاکت تحریرش در حلاوت تقریرش مصداق ایں دو بیت آمدہ

گر تو خواہی کشفِ اسرارِ قدر ❊ ایں عجالہ را ببیں لے خوش سیر

در تفنن ہست احسن من شجر ❊ در تلذذ ہست اطیب من ثمر

برائے افادہ خاص وعام

منجانب دار العلوم دیوبند [illegible] مطبوعہ شد

تعلیمات اسلامی کو سہل اور دلنشین انداز میں شائع کرنا

مخالفین اسلام کے حملوں کی بطرق احسن مدافعت کرنا

مسائل علمیہ کے متعلق فضلائے دار العلوم دیوبند کے محققانہ و فاضلانہ مقالات پیش کرنا۔

فہرست مضامین

بابت ماہ محرم صفر ربیع الاول ربیع الثانی ۱۳۶۷ھ مطابق دسمبر ۱۹۴۷ء
جنوری فروری مارچ ۱۹۴۸ء

کوائف دار العلوم

بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ نحمدہٗ ونصلی علی رسولہ الکریم

قصیدۂ قضاء وقدر
اور
مسئلۂ قضاء وقدر پر ایک جامع مانع علمی مقدمہ

قضاء وقدر جیسے پیچیدہ اور اساسی مسئلہ پر دار العلوم کے شیخ التفسیر حضرت مولانا محمد ادریس صاحب نے ایک نہایت جامع قصیدہ موسومہ "تائیۃ القضاء و القدر" تحریر فرمایا اور خود ہی اس کی ایک نہایت ہی جامع اور حاوی شرح اردو میں تحریر فرمائی جس میں قصیدہ کے تمام ادق اور پیچیدہ مسائل نیز مسئلہ کے تمام مخفی گوشوں کو عالمانہ انداز میں حل فرمایا۔

مولانا ممدوح نے یہ رسالہ فخر الاماثل حضرت مولانا الحاج قاری محمد طیب صاحب مدظلہٗ مہتمم دار العلوم دیوبند کی خدمت میں پیش فرما کر تقریظ وتبصرہ کی فرمائش کی۔ حضرت موصوف نے باوجود انتہائی عدیم الفرصتی کے ایک نہایت ہی فصیح وبلیغ اور جامع تبصرہ اپنے مخصوص انداز میں تحریر فرما کر رسالہ دار العلوم کو بغرض اشاعت مرحمت فرمایا جس کو انتہائی مسرت کے ساتھ ہم شائع کرنیکی سعادت حاصل کر رہے ہیں۔

قصیدہ اور اس کے موضوع کا تعارف

حضرت مہتمم صاحب مدظلہ نے قصیدہ اور اس کے موضوع کا تعارف اپنے تبصرہ میں جس امتیازی شان کے ساتھ فرمایا ہے۔ اس کا صحیح اندازہ اہل علم اور ارباب ذوق حضرات ہی مطالعہ کے بعد فرما سکیں گے۔ لیکن اس سلسلہ میں احقر اسقدر عرض کر دینے کی جرأت کئے بغیر نہیں رہ سکتا کہ مسئلہ قضاء وقدر کے متعلق حضرت ممدوح نے جو کچھ تحریر فرمایا ہے اور مسئلہ کے نازک سے نازک اور باریک سے باریک اسرار وغوامض کو جس عالمانہ انداز کے ساتھ سلک تحریر میں منسلک فرمایا ہے وہ درحقیقت منجانب اللہ علوم مخفی کا ایک بیش بہا نادر ونایاب خزانہ ہے۔ بلا ریب مسئلہ قضاء وقدر سے متعلق بہت سے غوامض اور دقیق پہلو کھل گئے اور ایسے انداز میں واشگاف ہو گئے کہ ایک جویائے حق کو بشرط غور وفکر وانصاف شرح صدر میسر آجائے اور مسئلہ کے بارہ میں مجال انکار باقی نہ رہے

مقدمہ کے متعلق بعض اکابر کے تاثرات

اس تبصرہ کے حسن تعبیر اور ذخیرۂ مضامین کو دیکھ کر بعض حضرات اکابر کی زبان پر بے ساختہ حسب ذیل اشعار جاری ہو گئے جس میں اس علمی مقدمہ کا

نام بھی ایک نہایت ہی بلیغ پیرایہ میں آگیا ہے اور صاحب مقدمہ مدظلہ کے نام نامی واسم گرامی کی طرف بھی نہایت لطیف اشارہ ہوگیا ہے۔ نیز مضامین مقدمہ کی نوعیت اور کیفیت پر بھی روشنی پڑ گئی ہے۔ وھو ھذا!

گر تو خواہی کشف اسرار قدر — ایں عجالہ را بہ بیں اے خوش سیر
در تفنن ہست احسن من شجر — در تلذذ ہست اطیب من ثمر

آج ہم رسالہ دار العلوم میں نہایت ہی مسرت وابتہاج کے ساتھ اس علمی خزانہ کو طالبان علوم و حقائق کی خدمت میں پیش کرنے کی سعادت حاصل کرتے ہیں اور بصد خلوص دعاگو ہیں کہ اللہ تعالےٰ صاحب قصیدہ وشارح قصیدہ حضرت مولانا محمد ادریس صاحب اور صاحب مقدمہ حضرت مولانا الحاج قاری محمد طیب صاحب مہتمم دار العلوم مدظلہما کے فیوض وبرکات علمیہ وعملیہ کو دائم وقائم فرمائے۔ آمین یارب العالمین۔

ایں دعا از من وز جملہ جہان آمین باد۔

احقر
خلیق احمد صدیقی
مدیر ماہنامہ دار العلوم دیوبند

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اَطْیَبُ الثَّمَر
فی
تحقیق مسئلۃ القضاء والقدر

از فخر الاماثل حضرت مولانا الحاج قاری محمد طیب صاحب مدظلہ العالی
مہتمم دار العلوم دیوبند

الحمد للہ وکفٰی وسلام علیٰ عبادہ الذین اصطفٰی

اما بعد - مسئلہ جبر واختیار یا مسئلہ تقدیر مذاہب عالم کا پیچیدہ ترین مسئلہ ہے جو مذہبی دنیا کے لئے ہمیشہ الجھنوں اور صدہا فکری مشکلات کا سبب بنتا رہا ہے مگر نہ اس لئے کہ اوس کے ذریعہ خدائے برحق کو قادر مطلق - مختار کل - ازلی العلم اور حکیم وعادل تسلیم کیا گیا ہے کہ خداوند عالم کے موصوف بجمیع الکمالات ہونے میں جن میں یہ مذکورہ کمالات بھی شامل میں کوئی بھی پیچیدگی نہیں - خدا کے معنی ہی یہ ہیں کہ وہ مختار ہو مجبور نہ ہو - علیم ہو لاعلم نہ ہو - مقتدر ہو بے قدر اور بے اندازہ کوئی کام نہ فرمائے - قادر ہو عاجز نہ ہو - عادل ہو ظلم سے ملوث اور متہم نہ ہو وغیرہ وغیرہ - پھر اس مسئلہ کی پیچیدگی اس بنا پر بھی نہیں کہ مخلوق اپنی جبلت اور ذاتی اصلیت کے لحاظ سے مجبور محض - بے اختیار - بے قدرت - لاعلم اور بے کس ہے خواہ وہ انسان ہو یا غیر انسان کہ مخلوق کے معنی ہی محتاجگی اور بے بسی کے ہیں - جس کے ہاتھ میں خود اپنی ہستی تک بھی نہ ہو وہ ہستی کے آثار وکمالات کا مالک اور اون پر قابو یافتہ کیا ہو سکتا ہے ؟

غرض مسئلہ میں پیچیدگی نہ تنہا کمالات خداوندی کے سبب سے ہے نہ تنہا نقائص مخلوق کے سبب سے کہ ان دونوں کے یہ دونوں احکام الگ الگ کھلے

ہوئے ہیں جن میں کوئی ادنی پیچیدگی نہیں ✣

پیچیدگی درحقیقت بندہ اور خدا کے درمیانی رابطہ اور باہمی نسبتہ سے پیدا ہوتی ہے کہ بندہ کے نقائص کا خدا کے کمالات سے جوڑ کیسے لگے ؟ بندہ کی محتاجگی اور مجبوری خدائے حکیم کے غناء و اختیار مطلق سے مربوط کیسے ہو ؟ اور خدائے برحق کے مختار مطلق اور مستقل بالاختیار ہونے کی نسبتہ سے بندہ میں اختیار و جبر کا کونسا پہلو تسلیم کیا جائے ؟ کہ جس سے بندہ کی تکلیف شرعی اور سلسلہ مجازاۃ کی معقولیت بھی اپنی جگہ قائم رہے اور خدائے عز اسمہٗ کی تنزیہہ و تقدیس بھی اپنی جگہ بے غبار رہے آیا خدا کی طرح بندہ میں بھی اختیار مستقل مانکر جبر کی اوس سے نفی کردی جائے ؟ یا جبر محض مانکر اختیار کو اوس سے منفی کر دیا جائے ؟ یا جبر و اختیار دونوں بیک دم اوس میں مان لئے جائیں ؟ یا دونوں کی اوس سے نفی کردی جائے ؟ کوئی بھی صورت اختیار کیجائے پیچیدگی سے خالی نہیں۔

اگر بندہ کو مستقل بالاختیار مانا جائے تو علاوہ خدا کی برابری کے بارگاہ خداوندی اس بندہ کے اختیاری افعال کی حد تک مجبور ٹھہر جاتی ہے۔ اگر اوسے اینٹ پتھر کی طرح مجبور محض اور بے اختیار تسلیم کیا جائے تو تکلیف شرعی اور سزا و جزا کی حد تک جناب خداوندی میں ظلم عبث اور سفہ وغیرہ لازم آتا ہے۔ اگر اوسے جبر و اختیار دونوں کا حامل مان لیا جائے تو بظاہر یہ اجتماع ضدین ہے جو سارے محالات کی جڑ ہے۔ اور اگر دونوں اوس سے منفی کر دیئے جاویں تو یہ ارتفاع نقیضین ہے جو محال ہونے میں اوس سے کچھ کم نہیں۔ غرض کوئی پہلو بھی اختیار کیا جائے صدہا اُلجھنوں اور پیچیدگیوں سے خالی نہیں۔ پس مسئلہ کا اُلجھاؤ نہ تنہا ذات خداوندی کے لحاظ سے ہے نہ تنہا مخلوق کی ذات اور اصلیت کے لحاظ سے ہے۔ بلکہ بندہ اور خدا کی درمیانی نسبت اور نسبت کی باریکی اور نزاکت سے پیدا ہوتا ہے۔ پھر اس پیچیدہ مسئلہ میں جو بھی حقیقت کی طرف زیادہ جھکتا گیا ہے اوسی قدر اوسے مقام کی نزاکت و لطافت کے سبب نظری اور فکری مشکلات کا سامنا کرنا پڑا ہے اور وہ زیادہ سے زیادہ ہدف ملامت

اور آماجگاہ شکوک وشبہات بنتا رہا ہے۔

جبریہ - نے تو یہ کہکر جان چھڑالی کہ خدا مختار مطلق اور بندہ مجبور محض ہے اور وہ اپنے نزدیک اجتماع نقیضین اور ارتفاع نقیضین سے بچکر تنزیہ وتقدیس الٰہی کے میدان میں گویا سب سے بازی لے گئے۔ کیونکہ اونہوں نے بندہ کے بارہ میں ایک کھلی ہوئی سمت اختیار کرلی جو اپنی متقابل سمت سے یہاں متصادم نہیں یعنی نقص وعیب کی سمت جو مجبوری وبے بسی تھی اور بندہ کے لئے ہر آئینہ سزاوار تھی۔ اور خدا کے لئے دوسری سمت تسلیم کرلی جو اوس کے شایان شان تھی یعنی اختیار مطلق اور قدرت کاملہ۔ جو بظاہر بہت ہی خوش آیند ہے۔

قدریہ - نے یہ کہکر پیچھا چھڑالیا کہ بندہ اپنے اختیاری افعال کی حد تک مستقل بالاختیار ہے جس میں کسی قسم کے جبر کا شائبہ نہیں بلکہ وہ اپنے افعال کا خالق بھی خود ہی ہے۔ وہ بھی بظاہر خدا کی تنزیہ وتقدیس سے فارغ ہوگئے کہ بندہ کے برے بھلے کی کوئی ذمہ داری خدائے جل مجدہٗ پر نہیں ڈالی اور اوس کی شان عمل کو گویا بے غبار کردیا اور تکلیف شرعی اور سزا وجزا گویا سب ہی اپنی اپنی جگہ استوار ہوگئی یعنی اس فرقہ نے نقیضین کے اجتماع وارتفاع سے بچکر گویا ایک ایسی حد بندی کردی کہ خدا اور بندہ کے اختیار کے دائرے اپنے اپنے منصب ومقام کے لحاظ سے الگ الگ ہوگئے اور ہر ایک کا رخ ہوگیا جس سے پیچیدگی ختم ہوگئی۔

سوفسطائیہ - نے یہ کہکر جان بچالی کہ اکوان واعیان کا کوئی حقیقی وجود ہی نہیں کہ اون میں سے کسی کے جبر واختیار کی بحث اٹھے۔ یہ عالم ہی کل کا کل فرضی۔ وہمی اور خیالی ہے "تا باختیار وجبر چہ رسد"؟ گویا بندہ اور ساری مخلوق سرے سے موجود ہی نہیں کہ اوس کے جبر واختیار کے نظریات قائم ہوں بلکہ وجود کا ہر حصہ اور کمالات وجود کا ہر گوشہ صرف ذات خداوندی کیساتھ مختص ہے اور اوس کے سوا وجود کا کسی نوعیت سے بھی کہیں نام ونشان نہیں۔ لہذا یہ فرقہ بھی اپنے نزدیک آسانی سے ایک طرف جا کھڑا ہوا اور اوس نے اس پیچیدہ مسئلہ سے متعلق شکوک وشبہات کا

حل اس طرح سے کیا کہ مرکز شکوک وشبہات ہی کو ختم کردیا جس سے بحث والزام کی نوبت آتی۔ بہرحال خدا کے مختار اور منبع کمالات ہونے میں بھی کسی کو شک نہ تھا کہ مسئلہ میں پیچیدگی پیدا ہوتی۔ ادھر بندہ کی اصلیت اور جبلّت کے اعتبار سے اوس کے مجبور بےبس اور منبع نقائص وشرور ہونے میں بھی کسی کو کلام نہ تھا کہ اُلجھن پیدا ہوتی۔ اُلجھن بندہ اور خدا کے صفات میں ربط ونسبت قائم کرکے اوس کی کیفیت اور نوعیت بتلانے میں تھی۔ سو ان فرقوں نے اوس مقام ہی کو ترک کردیا کہ متصادم پہلوؤں کو جوڑنے اور جمع کرنے کی مشکلات اون کے سر پڑتیں۔

سوفسطائیہ نے بندہ کی ذات ہی سے انکار کردیا۔ جبریہ نے ذات مان کر اوسکی مُثبت صفات سے انکار کردیا۔ اور قدریہ نے صفات مانکر صفات الٰہیہ کیساتھ اون کے حقیقی ربط سے انکار کردیا بلکہ تقسیم جاری کرکے دونوں میں کھلی ہوئی علیٰحدگی کردی۔ پس وہ پیچیدگی جوان متصادم پہلوؤں کو ملانے اوران کا درمیانی معتدل نقطہ دریافت کرنے میں پیش آتی ان میں سے کسی کے سر بھی نہ پڑی کیونکہ مشکل نہ افراط میں ہے نہ تفریط میں۔ مشکل صرف حداعتدال قائم رکھنے میں ہے اوراوسی کو اونہوں نے برملا چھوڑنے کا اعلان کردیا۔ اس لئے وہ قعردریا سے نکلکر ایک ایک کنارہ پرجا کھڑے ہوئے جہاں نہ موجوں کے تھپیڑے تھے نہ طوفان کے تموّج۔

لیکن سخت ترین مشکلات میں اَهْلُ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَة گھر گئے جو عین قعر میں شناوری کرتے ہوئے بندہ کے جبر واختیار میں سے کوئی پہلو بھی ہاتھ سے دینا نہیں چاہتے۔ اور ساتھ ہی خدائے عز اسمہٗ کو مختار مطلق اور جبر سے کلیۃً بری بھی مانتے ہیں۔ ساتھ ہی وہ بندہ اور خدا میں قدرت واختیار کی تقسیم اور حدبندی کے بھی قائل نہیں کہ ایک خاص حد تک تو قدرت واختیار بندہ میں ہو اور مابقی خدا میں۔ بلکہ خدا کو کلیتہً مختار مطلق بھی جانتے ہیں اور پھر بھی اس مجبور بندہ کے مختار ہونے سے منکر نہیں۔ گویا بندہ کو بیک وقت مختار بھی کہتے ہیں اور مجبور بھی۔ مگر اس درمیانی انداز سے کہ نہ اوسے مختار مطلق جانتے ہیں نہ مجبور محض یعنی اوسے مختار مانکر زنجیر

تقدیر سے وابستہ بھی کہتے ہیں اور مجبور کہکر اوسے اینٹ پتھر کی طرح مضطر بھی تسلیم نہیں کرتے۔ پھر بندہ کو اگر مجبور کہتے ہیں تو ساتھ ہی اوس کے خدا کو ہر قسم کے ظلم و تعدی اور سفہ و عبث سے بری اور منزہ بھی جانتے ہیں اور اگر بندہ کو مختار کہتے ہیں تو خدا کے اختیار مطلق میں رتی برابر کمی تسلیم نہیں کرتے۔ غرض اس مسئلہ کے ہر متضاد اور متصادم پہلو کو ایک دوسرے کیساتھ جوڑنے کی فکر میں ہیں حتیٰ کہ وہ اس مسئلہ سے متعلق عقیدہ کے مرحلہ پر بھی اسی تضاد سامانی سے خالی نہیں ہے۔ وہ ایک طرف تو اس مسئلہ تقدیر پر اسی مذکورہ نوعیت سے ایمان لانا ضروری اور اوسے رأس الایمان سمجھتے ہیں اور دوسری طرف اوس میں خوض کرنا اور گھراجانا بھی ممنوع قرار دیتے ہیں۔ غرض عقیدہ و فکر دونوں کے لحاظ سے ایک ایسا پرپیچ راستہ اختیار کررہے ہیں جس میں مختلف جہتوں سے متصادم اجزا جمع ہیں اور اس انداز سے کہ گویا یہ طبقہ اجتماع نقیضین کا بھی قائل ہے اور ارتفاع نقیضین کا بھی ظاہر ہے کہ یہ بین بین صورت گویا دونوں مٹھوں ہاتھ دھرنا ہی درحقیقت ساری پیچیدگیوں کا خیر مقدم کرنا اور ہر قسم کے تعارض و تناقض کا مواد فراہم کرلینا ہے۔

لیکن یہ سب کچھ اونھوں نے اس لئے گوارہ کیا کہ وہ مسئلہ کو سطحی اور سرسری طور پر دنیا کے سامنے لانا نہیں چاہتے بلکہ اوس کی اصل حقیقت اور گہری بنیادوں کو کھولنا چاہتے ہیں۔ وہ حادث اور قدیم کی ذوات کا الگ الگ حکم بتلانا نہیں چاہتے بلکہ اون کا اصلی ربط دنیا کے آگے رکھکر درمیانی حکم واضح کرنا چاہتے ہیں۔ کیونکہ جب بھی حادث کو قدیم کیساتھ جوڑا جائیگا تو ضدین میں سے کسی ایک جانب پر قناعت کرلینے یا دونوں کو ایک دوسرے سے قطع کرکے درمیان میں حد فاصل قائم کردینے سے درمیانی حکم کبھی واضح نہیں ہوسکتا۔ ظاہر ہے کہ اگر بندہ کو خدا سے الگ کرکے دیکھا جائیگا تو بلاشبہ اُلوہیت کی جانب کمال محض نکلیگا اور عبدیت کی جانب نقص محض۔ اور اس میں نہ کوئی پیچیدگی ہے نہ اشکال کہ دو متضاد جانبوں کو الگ الگ رکھکر ہر ایک کا واقعی حصہ اوس کے لئے تسلیم کرلینا ہے۔ لیکن یہ کھرا

حکم مسئلہ تقدیر کا موضوع نہیں۔ ہاں جب حادث وقدیم۔ واجب وممکن اور عبد و معبود میں اس کمال ونقصان کے ربط باہمی کا رشتہ تلاش کیا جائیگا جس سے اونکا درمیانی حکم معلوم ہو تو کیسے ممکن ہے کہ کوئی درمیانی اور بابینی نسبت نہ پیدا ہو اور ظاہر ہے کہ یہ باریک نسبتہ اور اس نسبتہ کے معتدل حکم پر بحث کرنا ہی ساری پیچیدگیوں اور فکری مشکلات کی جڑ ہے مگر یہی حسن اتفاق سے مسئلہ تقدیر کا موضوع بھی ہے۔ سو اہل سنتہ والجماعت نے تو بحث کا حقیقی نقطہ ہاتھ سے نہ چھوڑا لیکن جبریہ قدریہ وغیرہ کہ اصل مرکز بحث سے دور جا پڑے اور درحقیقت اونہوں نے اصل مسئلہ کے موضوع کو چھوا ہی نہیں۔ اس لئے نہ وہ مسئلہ کی تنقیح کر سکے اور نہ ہی اصل مسئلہ کا حکم واشگاف کر سکے ہیں۔

مزید غور کیا جائے تو جبریہ قدریہ اس افراط وتفریط اور نقطۂ اعتدال چھوڑ دینے کی بدولت نہ صرف یہی کہ وہ نفس مسئلہ کے اثبات وتحقیق ہی سے محروم رہ گئے بلکہ اون کے اصول پر اسلام کے تمام بنیادی اصول اور عقائد مثل وجود صانع توحید باری تخلیق عالم۔ تدبیر کائنات۔ ربوبیت خلائق۔ حتیٰ کہ نفس وجود خلائق سب ہی کا کارخانہ درہم برہم ہو جاتا ہے۔ یعنی ان تمام حقائق کی نفی ہو کہ وجود کا سلسلہ ہی باقی نہیں رہتا بلکہ عدم ہی عدم کی ظلمت ساری کائنات پر چھائی ہوئی رہ جاتی ہے گویا ان فرقوں کے اصول پر عالم بننے ہی نہیں پاتا کہ اوس میں تدبیر وتصرف اور وحدانیت حق کا تصور بھی قائم ہو۔

کیونکہ مثلاً جبریہ نے جب بندہ سے اختیار وقدرت اور ارادہ ومشیت کی نفی کر کے اوسے اینٹ پتھر اور غیر ذی ارادہ مخلوق کی مانند تسلیم کر لیا اور اختیار وقدرت کلیتہً اوس میں خدا کا مانا گویا صفات خالق کو سامنے رکھ کر صفات عبد سے انکار کر دیا تو قدرتی طور پر بندہ سے سرزد شدہ افعال خود بندہ کے نہیں کہلائے جا سکیں گے بلکہ اونہیں افعال حق کہنے کے سوا چارہ کار نہ ہوگا۔ خواہ وہ کسی قسم کا بھی فعل ہو اور اوس کے کسی بھی عضو سے سرزد ہو۔ چنانچہ سورج کی رفتار۔ چاند کی گردش، ہواؤں

کی حرکت - پتھروں کی جُنبش نیز تمام اون اشیاء کے افعال جو ذی ارادہ نہیں ہیں افعال حق ہی کہے جاتے ہیں اور اونہیں قدرتی افعال کہکر قدرت الٰہیہ ہی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اس طرح جبکہ انسان بھی اہنی اشیاء کی مانند بے اختیار اور مجبور محض ٹھیرا تو اوس کے تمام حرکات و سکنات اور لاکھوں افعال بھی خود اوس کے نہیں ہونگے بلکہ حق تعالیٰ کے - گویا جو کچھ وہ کریگا درحقیقت وہ نہیں کریگا بلکہ خدا کریگا - وہ جب دیکھیگا تو وہ نہیں بلکہ خدا دیکھے گا - وہ جب سُنیگا تو وہ نہیں بلکہ خدا سُنے گا - وہ علیم نہیں بلکہ خدا علیم ہوگا - وہ حکیم نہیں بلکہ خدا حکیم ہوگا - اور چونکہ یہ سب آثار وجود ہیں تو خلاصہ یہ ہے کہ بندہ اگر موجود ہے تو درحقیقت وہ موجود نہیں بلکہ خدا موجود ہے - پس یہ ساری بحث درحقیقت وحدۃ الوجود اور کثرت موجودات کی نفی پر آکر منتج ہوگی جس کو بعض جہلاء صوفیہ کی اصطلاح میں ہمہ اوست کہتے ہیں - اس کا حاصل کثرت موجودات اور اعیان ثابتہ کا برملا انکار اور ساری کثرتوں کو ایک فرضی اور وہمی کارخانہ باور کرلینا نکل آتا ہے اور ثابت ہوجاتا ہے کہ گویا اس کائنات میں ہر چیز موجود ہوکر بھی کالعدم اور معدوم ہی ہے جبکہ اوس میں آثار وجود کا کوئی پتہ نشان نہ ہو یعنی موجود صرف ذات واحد ہے اور کوئی نہیں - اس کا نتیجہ اصطلاحی الفاظ میں یہ ہے کہ دائرۂ وجود میں وجود کی صرف ایک ہی نوع رہ جائے جسے واجب الوجود کہتے ہیں اور ممکن الوجود کا کوئی پتہ نشان ہی نہ رہے بلکہ وہ ہمیشہ کے لئے معدوم محض ہوکر رہ جائے - اور اگر وہ موجود بھی ہو تو فرضی اور وہمی کہلائے جس کے واقعی وجود اور آثار وجود کی کوئی صورت ہی نہ ہو - اس لئے اب قدرتی طور پر وجود کی نسبت سے صرف دو ہی نوعین رہ جاتی ہیں - ایک واجب الوجود اور ایک ممتنع الوجود (خواہ اوس کا امتناع عقلی ہو یا عادی اور وقوعی) گویا ممکن کی نوع ہی درمیان سے نکل جاتی ہے -

اب ظاہر ہے کہ ایجاد خداوندی یا فیضان وجود جسے تخلیق کہتے ہیں ممتنع اور محال پر تو ہو ہی نہیں سکتی کہ اوس میں قبول وجود کی صلاحیت ہی نہیں - ممکن ہی پر ہوسکتی تھی وہ معنًی ممتنع ہوگیا جس پر آثار وجود اور آثار زندگی ظاہر ہی نہیں ہوسکتے تو اب

ایجاد واقع کس پر ہو؟ اور تخلیق کس چیز کی عمل میں آئے۔؟ نیز ایجاد کے بعد ابقاء خداوندی یعنی تدبیر و تصرف اور ربوبیت وغیرہ تمام وہ صفات حق جن کا تعلق مخلوق سے تھا آخر کس پر واقع ہوں اور کہاں اپنی تجلیات دکھلائیں جبکہ ذات کے سوا کسی غیر کا پتہ ہی نہیں کہ وہ ان صفات و افعال کا محل و مورد اور مظہر بن سکے۔ پس ایجاد و ابقاء کی تمام صفات معاذ اللہ معطل اور بیکار ثابت ہوئیں۔ اور تعطل اگر عدم نہیں تو کالعدم ضرور ہے یا بالفاظ دیگر افعال باری کا عدم ہے جو انتہائی نقص ہے اور جبکہ یہ تمام فعلی کمالات صفات وجود کے آثار تھے جو ذات حق سے منفی ہو گئے تو بلاشبہ وجود خداوندی ان کی نفی سے ناقص ٹھیرا اور خدا کی بے عیب ذات کتنے ہی کمالات مثل ظہور صفات اور افعال سے کوری رہ گئی جن پر معبودیت کا کارخانہ قائم تھا اور ظاہر ہے کہ نقص صفات اور نقص افعال کیساتھ خدائی جمع نہیں ہوسکتی تو یقیناً ایسی ناقص ذات کو خدا نہیں کہہ سکتے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ نہ مخلوق رہی نہ خالق۔

غور کیجئے کہ جبریہ کو صفات عبد (ارادہ واختیار وغیرہ) کے انکار نے کہاں لاکر چھوڑا؟ اگر اونہوں نے بندہ کے اختیار و قدرت کا انکار کیا تھا تو انجام کار خدا کی صفات افعال، ایجاد۔ ترزیق اور قیومیت و تدبیر وغیرہ سے بھی ہاتھ دھونا پڑا۔ اور اس صورت حال سے وہ بادل ناخواستہ ہی سہی مگر اپنی مرضی کے خلاف صفات حق کو بیکار اور کالعدم کہنے کے مدعی بن گئے۔ پس یہ کس قدر حیرت ناک نتیجہ ہے کہ جبریہ چلے تو تھے مسئلہ تقدیر کی راہ سے خالق و مخلوق کا باہمی رشتہ بتلاکر خالق کی تنزیہہ کے لئے اور آ اُترے خالق و مخلوق کے گویا صریح انکار پر۔ مخلوق تو یوں نہ رہی کہ صفت خلق اور فیضان وجود ہی ندارد ہوگیا اور خالق یوں نہ رہا کہ اوس کا وجود و ظہور ناقص ٹھیر گیا اور ناقص خدا ہو نہیں سکتا۔ تو نتیجہ یہ نکلا کہ مخلوق بھی ندارد اور خالق بھی ندارد۔ نعوذ باللہ من ھذہ الخرافات۔

اور ظاہر ہے کہ جب مابینی نسبتہ کے اطراف ہی کا وجود نہ رہا نہ ممکن رہا جو وجود اور صفات وجود قبول کرے اور نہ واجب رہا جو اپنے افعال سے وجود اور

کمالات وجود بخشے تو درمیانی نسبتہ کا وجود کیسے رہ سکتا تھا کہ وہ تو ان دو اطراف کے تابع تھا۔ اور جب خالق و مخلوق میں نسبتہ ہی قائم نہ ہوئی تو کیفیت نسبتہ اور حکم نسبتہ کا تو ذکر ہی کیا ہو سکتا ہے؟ پس اثبات مسئلہ کا یہ کس قدر عجیب و غریب اور انوکھا انداز ہے کہ نہ مسئلہ باقی رہے نہ مسئلہ کا موضوع۔ نہ طرفین ہیں نہ نسبتہ طرفین۔ نہ حکم رہے نہ کیفیت حکم۔ اور پھر بھی جبریہ اس پر مطمئن ہو کر بیٹھ رہیں کہ مسئلہ ثابت ہو گیا اور ہم اثبات تقدیر سے تنزیہہ خالق کا حق ادا کر چکے ہیں۔ بہرحال جبریہ کے اصول پر مسئلہ تقدیر کا حاصل (جس میں انہوں نے صفات خالق پر نظر کر کے بندہ کی تمام مثبت صفات سے جو اوس میں وجود آجانے سے پیدا ہوتیں قطع نظر کر لی اور اس طرح مآل کار وہ صانع کی صفات و افعال سے بھی انکاری ہو گئے) کارخانہ خلق و امر دونوں کا تعطل نکلتا ہے جس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ گویا یہ سارا کا سارا عالم ابھی تک بدستور اپنے عدم سابق ہی میں پڑا ہوا ہے جس میں ظہور و وجود کی کوئی بود و نمود ہے ہی نہیں پس نتیجہ پر پہونچکر جبریہ اور سوفسطائیہ ایک ہی مرحلہ پر آگئے اور ثمرہ یہ نکلا کہ یہ فرقے چلے تو تھے مسئلہ تقدیر کو ثابت کرنے (اور خالق و مخلوق کی درمیانی نسبتہ کھولنے) اور آگرے مسئلہ کے صریح انکار بلکہ دائرۂ وجود میں خالق و مخلوق دونوں کی نفی پر۔ اور اس لئے وہ خالق و مخلوق کی درمیانی نسبتہ کھولنے کا سوال بدستور باقی رہا۔

ادھر قدریہ نے اس کا ٹھیک رد عمل کرتے ہوئے اس سلسلہ میں محض صفات عبد کو سامنے رکھا اور صفات معبود سے صرف نظر کر لیا۔ یعنی بندہ کے اختیار و قدرت ارادہ و مشیت اور فعل و عمل کو اس درجہ میں مستقل اور آزاد بتلایا کہ اوس میں خدا کے ارادہ و قدرت اور اختیار و فعل کو دخل ہی نہیں۔ حتی کہ بعض غالی قدریہ کے نزدیک خدا کو بندہ کے افعال کا علم بھی اون کے ہونے سے پیشتر نہیں ہوتا گویا بندہ کے استعمال اختیار کی حد تک نہ خدا میں ارادہ ہے نہ قدرت۔ نہ اختیار ہے نہ مشیت حتی کہ نہ سابق علم ہے نہ خبر۔ پس جبریہ نے تو مسئلہ تقدیر سے متعلقہ

صفات خالق ارادہ ۔علم ۔قدرت ۔اختیار وغیرہ کو خدا سے وابستہ کرکے بندہ کو اون سے کورا مان لیا تھا اور قدریہ نے ان صفات کو بندہ سے مستقلاً وابستہ کر کے خدا کو اون سے خالی مان لیا غور کرو تو اس کا نتیجہ بھی وہی عدم محض اور تعطل خالص یا انکار مخلوق وخالق نکلتا ہے جو جبریہ کا انجام ہوا تھا۔

کیونکہ سب جانتے ہیں کہ بندہ منٹ بھر میں سیکڑوں اچھے برے افعال اور حرکات وسکنات مختلف اندازوں سے کر گذرتا ہے جس کے عمر بھر کے افعال و حرکات کی گنتی ناممکن ہے ۔پھر انسانوں کے یہ افعال کچھ لازمی ہیں جو اوس کی ذات اور ذاتی احوال پر مختتم ہو جاتے ہیں اور کچھ متعدی ہیں جن میں وہ دوسری اشیاء کائنات کو مفعول بناتا ہے ۔ظاہر ہے کہ ان اشیاء عالم میں جو اوس کے افعال کا مفعول بنتی ہیں یعنی اوس کے زیر تسخیر و تصرف آتی ہیں زمین سے لیکر آسمان تک ساری ہی مخلوقات داخل ہے ۔جمادات ہوں یا نباتات ۔حیوانات ہوں یا انسانات عنصریات ہوں یا فلکیات ۔مادیات ہوں یا روحانیات جسمانیات ہوں یا مجردات غرض زمین کے ذروں سے لیکر آسمان کے ستاروں تک ساری کائنات پر انسان کے تسخیر و تصرف کا جال پھیلا ہوا ہے جس سے عالم کا کوئی گوشہ چھوٹا ہوا نہیں۔

ظاہر ہے کہ سارے انسانوں کے یہ سارے افعال جو سارے ہی عالموں میں پھیلے ہوئے ہیں اور بقول قدریہ انسانوں کی ایسی مخلوقات ہیں جن کی ایجاد و تخلیق میں خدا کا دخل تو کیا ہوتا اون پر اوس کا نہ زور چل سکتا ہے اور نہ ہی اوسے ان کی پیدائش سے پہلے ان کا علم ہی ہوتا ہے یعنی انسان کو تو کم از کم ان کی تخلیق کا ارادہ کرتے وقت علم ہو جاتا ہے کہ اوسے کیا پیدا کرنا ہے مگر خدا کو یہ بھی نہیں ہوتا جب تک کہ وہ پیدا نہ ہو چکیں۔

اس صورت میں اوّل تو شاید انسانی مخلوقات کا عدد خدا کی مخلوقات سے بھی زیادہ ہو جائے ۔کیونکہ اعیان کی نسبت بلاشبہ اون کے افعال کروڑوں گنا زیادہ ہیں اور اون میں بھی انسان کہ جس کے افعال کا تعلق تمام اعیان کائنات

سے ہے۔ پس خدا تو محض خالق اعیان ہے جو عدد میں کم ہیں اور انسان خالق افعال ہے جن کا عدد اعیان سے کہیں زیادہ ہے اس لئے کوئی وجہ نہیں کہ انسانی مخلوقات خدائی مخلوقات سے زیادہ نہ رہے۔ اور پھر مخلوقات بھی ایسی کہ خدائی سرحد سے بالکل خارج جس پر اوس کا کوئی بس نہ ہو۔ بلکہ علم قدیم بھی نہ ہو۔ تو یقیناً ان مخلوقات انسانی کے بارہ میں وہ جبر جو بندہ کی طرف آتا خدا کی طرف لوٹ گیا کہ خدا تو اوس کے بارہ میں بے بس ہوا اور بندہ قادر مستقل اور مختار کل۔ تو بندہ تو خدائی سرحدیں جا کودا اور خدا بندگی کی بے بسی میں آگیا۔ یعنی بندہ کا زور تو خدا کی خدائی پر چل گیا اور خدا کا زور خود اپنی خدائی پر بھی نہ رہا اور اس حد پر اوس کا ارادہ۔ قدرت مشیت اختیار وغیرہ سب بیکار اور معطل ہو گئے یہی وہ تنزیہہ و تقدیس الٰہی ہے جسے لیکر قدریہ اوٹھے اور مسئلہ تقدیر کے ذریعہ اوسے حل کرنے کھڑے ہوئے تھے۔

انصاف کیا جائے کہ اگر یہ سارے انسان خدائی کا دعویٰ کرنے لگیں تو قدریہ کا کیا منھ ہے کہ وہ اوسے شرک کہکر رد کر سکیں۔ کوئی زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکیگا کہ ان انسانوں کی خدائی ناقص ہے کہ ان کا زور و اختیار صرف اپنے افعال کی حد تک چل سکتا ہے آگے نہیں۔ تو میں عرض کرونگا کہ خدا کی خدائی ہی کب کامل رہی کہ بندہ کی خدائی کو مورد طعن بنایا جائے۔ خدا بھی تو اپنے ہی افعال کی حد تک خالق ہے نہ کہ بندہ کے افعال کی حد تک پس اگر بندہ اوس کے افعال کی حد تک مجبور ہے تو وہ بندہ کے افعال کی حد تک مجبور ہے قادر مطلق نہ وہ رہا نہ یہ رہا۔ کاموں کی بڑائی چھوٹائی کی بات تو الگ رہی نوعیت دونوں کی خدائی کی ایک ہی رہی۔ پھر کیا وجہ ہے کہ ایک کو خدا کہا جائے اور ایک کو بندہ ؟ بہرحال قدریہ کے اُصول پر خدا کی خدائی کی بھی کچھ حدود نکلیں اور بندہ کی خدائی کی بھی کچھ حدود ثابت ہوئیں اور دونوں اپنے اپنے دائروں میں خالق اور خدا نکلے۔ یہی وہ تقسیم ہے جو قدریہ نے بہت دماغ سوزی کی ساتھ اس لئے کی کہ بندہ کے اچھے بُرے افعال

کی ذمہ داری خدا پر عائد نہ ہو اور کوئی بُری نسبت اوس کی طرف نہ لوٹ سکے خواہ خدائی باقی نہ رہے۔ نیز تکلیف شرعی اور مجازاۃ کا کارخانہ درہم برہم نہ ہو مگر اونہیں کیا خبر تھی کہ وہ اس نظریہ کے ماتحت سرے سے خدائی ہی کا کارخانہ درہم برہم کر جائیں گے۔ جس کی خاطر ان مسائل میں معرکہ آرائی تھی۔

بلکہ اگر غور کرو تو قدریہ کے اُصول پر بندہ میدان ترقی میں خدا سے بھی گوئے سبقت لے گیا اور خدا کو معاذ اللہ پسپا ہونا پڑا۔ کیونکہ بندہ تو بزعم قدریہ مخلوقیت کی حدود میں رہ کر خدائی کا کام کر گیا اور خدا اپنی خدائی کے مقام پر رہ کر بھی خود اپنے ہی بندہ کے کاموں میں کوئی زور نہ دکھلا سکا۔ گویا محدود تو لامحدودیت کی طرف چل نکلا اور لامحدود محدود بن کر رہ گیا۔ معاذ اللہ ولاحول ولاقوۃ الاباللہ۔ حالانکہ ایک بلید سے بلید انسان بھی جانتا ہے کہ خدا ہے ہی وہ جو اپنے وجود اور وجودی کمالات میں لامحدود ہو۔ لامحدود الذات ہو لامحدود الصفات ہو اور لامحدود الافعال ہو۔ اگر کسی سمت سے اوس میں ذرا سی بھی تحدید آ جائے گویا اوس حدبندی کے اندر تو وہ ہو اور اوس سے باہر وہ خود نہ ہو یا اوس کی صفات نہ ہوں یا اوس کے افعال نہ ہوں غرض اوس کی ذات وصفات اور افعال پر عدم کی حد لگ جائے کہ وہ اوس حد سے باہر معدوم ہو تو یہی وہ مخلوقیت کی علامت ہے کہ جس کے بعد اوسے خدا نہیں کہہ سکتے۔

پس قدریہ کی ان ہفوات کا یا تو یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ خدا ایک بھی نہ رہے صرف مخلوق ہی مخلوق رہ جائے۔ اور یا یہ کہ مخلوق ایک بھی نہ رہے سب خدا ہی خدا رہ جائیں مگر دونوں صورتوں کا انجام یہ ہے کہ نہ مخلوق رہے نہ خالق۔ کیونکہ پہلی صورت میں خدا اور خلق سب ہی محدود ٹھہر گئے اور ہر ایک کے صفات و افعال اور اون کے واسطہ سے ذات کو عدم کی حدبندیوں نے گھیر لیا اور ظاہر ہے کہ محدود خدا ہو نہیں سکتا۔ کیونکہ حدبندی کے معنی ہی یہ ہیں کہ اس حد پر اوس کی ذات و صفات اور افعال کا وجود ختم ہے اور آگے اس کا عدم ہے اور جو عدموں میں

گھرا ہوا ہو اور محدود و مقید ہو وہ حادث اور مخلوق ہوگا نہ کہ محدث اور قدیم۔ پس جسے خدا کہا تھا وہ تو بوجہ محدودیت مخلوق کے درجہ میں آگیا اور جسے پہلے ہی سے بندہ اور محدود مانا ہوا تھا اوس کی مخلوقیت پہلے سے مسلّم تھی تو حاصل وہی نکلا کہ خدا کوئی بھی نہ رہا صرف مخلوق ہی مخلوق رہ گئی۔ اور ظاہر ہے کہ جو مخلوق اپنے افعال میں خدا سے آزاد ہو وہ بلا خالق کے ماننی پڑیگی اور ظاہر ہے کہ مخلوق بلا خالق کے ممکن نہیں تو حاصل یہ نکلا کہ یہ مخلوق بھی جسے ہم نے بلا خالق کے مان لیا تھا کالعدم ہوگئی۔ اور اوس سے بھی انکار لازم آگیا۔ ورنہ اجتماع نقیضین لازم آجائیگا۔ کیونکہ ایک مخلوق بوجہ مخلوق ہونے کے تو اپنے وجود میں غیر مستقل اور خالق کی محتاج ہو۔ اور پھر وہی مخلوق بوجہ بلا خالق موجود ہونے کے اپنے وجود میں مستقل اور خالق سے مستغنی بھی ہو۔ اور اس طرح ایک ہی شے بیکدم مستقل بھی ہو اور غیر مستقل محتاج بھی ہو۔ اور ظاہر ہے کہ یہ بداہتہً محال ہے۔ اس لئے یہ بھی یقیناً محال ہے کہ مخلوق کو بلا خالق کے موجود تسلیم کیا جائے۔ اسلئے یہ ساری مخلوقات اور یہ بندے جو ایک محدود اور عاجز خدا کی مخلوق تسلیم کی گئی تھی حقیقت میں بے خالق کی مخلوق نکلی جو یقیناً غیر موجود ثابت ہوتی ہے کیونکہ جب خدا نہیں (کہ محدود خدا ہو نہیں سکتا) تو اوس کی مخلوق بھی نہیں (کہ مخلوق از خود ہو نہیں سکتی) اور خلاصہ یہ نکلا کہ نہ خالق ہے نہ مخلوق نہ موجد ہے نہ موجود نہ حادث ہے نہ قدیم۔ بلکہ ساری کائنات پر عدم ہی عدم چھایا ہوا ہے۔ غرض قدریہ کی نظری روش کا ایک نتیجہ تو یہ تھا کہ خدا ایک بھی نہ رہے۔ مخلوق ہی مخلوق رہ جائے جس کا انجام آپ نے دیکھ لیا اور یا پھر قدریہ کے ان فلسفیانہ مباحث کا دوسرا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ مخلوق ایک بھی نہ رہے سارے خدا ہی خدا رہ جائیں اور وہ بھی ان گنت ہوں کیونکہ جب اون کے اصول پر بندہ بھی خدا ہی کی نوعیت کا نکلا جو افعال کو بلا اعانت خداوندی از خود تخلیق کر سکتا ہے تو ایک نوع کے افراد پر ایک ہی نام بولا جا سکتا ہے۔ پس اگر وہ خدا ہے جسے پہلے سے خدا مانا ہوا تھا

بوجہ اوس کی خالقیت کے تو یہ بندہ بھی خدا ہو گیا بوجہ خالقیت افعال کے۔ اس صورت میں مخلوق کی نفی ہو کر ان گنت خدا اور بے شمار خالق ثابت ہو جائینگے اور نتیجہ یہ نکلے گا کہ ہستیٔ اعیان کے دائرہ میں سب کے سب خدا ہی خدا ہوں۔ مخلوق ندارد ہو۔ اور اگر کوئی غیر انسان مخلوق ہو بھی جیسے بہائم حیوانات ونباتات وغیرہ تو وہ نہ ہونے کی برابر اس لئے ہوں کہ ان سب کا مقصد خود انسان تھا یہ خود مقصود اصلی نہ تھے اور نہ ہی ان سے کمالات خداوندی کا جامع ظہور ہو سکتا تھا۔ دوسرے یہ اوس محدود خدا کی مخلوق ہوگی جو انسانی مخلوقات کے بارہ میں عاجز اور بے بس تھا تو یہ اوس کے افعال ہونگے نہ کہ حقیقی اعیان جیسے انسان کے افعال اوس کے مخلوق تھے کہ اونہیں اعیان نہیں کہہ سکتے تھے اس لئے اعیان کے درجہ میں دو ہی نوعیت کے خدا ثابت ہوتے ہیں ایک خدا اور ایک اوس کے یہ اصطلاحی بندے۔ بہر حال جبکہ انسان خالقیت کے دائرہ میں آکر خدا ہو گیا تو نتیجہ یہ نکلا کہ عالم کا معتدبہ حصّہ سب کا سب خدا ثابت ہوا اور جہان میں گویا خالق ہی خالق رہ گئے۔ کسی قابل ذکر مخلوق کا نشان نہ رہا جس سے خدا کی خدائی کے کمالات نمایاں ہوں۔

مگر جبکہ یہ واضح ہو چکا ہے کہ یہ سارے خالق محدود ہیں اور ایک دوسرے کے افعال کے دائرے میں قدم نہیں رکھ سکتے اور محدود خدا ہو نہیں سکتا اس لئے یہ سب کے سب حقیقتاً خدا نہ ہوئے بعض استدلالی نتائج کے طور پر ان کا خدا ہونا لازم آگیا تھا جس میں واقعیت نہ تھی۔ پس مخلوق کی نفی تو اس لئے ہوئی تھی کہ یہ مخلوق خالق ثابت ہو گئی تھی۔ اور خالق کی نفی اس لئے ہو جاتی ہے کہ محدود ومقید خدا ہوتا نہیں تو حاصل پھر وہی نکل آیا کہ نہ مخلوق رہی نہ خالق۔ اور یہ سارا کا سارا عالم صرف عدم ہی کے پردوں میں چھپا ہوا رہ گیا جس کی موجودگی کی نوبت ہی نہیں آئی۔ پس نتیجۃً قدریہ بھی وہیں آکر ٹھہرے جہاں جبریہ اور سوفسطائی آکر رُکے تھے۔ فرق یہ ہے کہ جبریہ صفات مخلوق کا انکار کرکے نفی خالق تک پہنچے

تھے۔ جس سے مخلوق کی نفی خود بخود لازم آگئی۔ اور قدریہ صفات خالق کا انکار کر کے نفی مخلوق تک پہونچے جس سے خالق کی نفی خود بخود لازم آگئی۔ اور نتیجہ میں تمام اہل بدع ایک ہی انجام پر آکر تھمے۔ پس یہ تمام فرقے چلے تو تھے خالق و مخلوق کا رشتہ بتلانے اور حادث و قدیم کا ربط کھولنے اور پہونچ گئے ان دونوں کے صریح انکار پر۔ اس لئے وہ درمیانی نسبتہ اور حکم نسبتہ کا سوال بدستور تشنۂ جواب رہ گیا جو مسئلہ تقدیر کا حقیقی موضوع تھا۔ اور ان فرقوں میں سے کوئی بھی اوسے حل نہ کر سکا۔

رہا سوفسطائیہ کا مذہب سو وہ اس قابل بھی نہیں ہے کہ اوسے رد بھی کیا جائے کیونکہ وہ انکاروں کا مجموعہ ہے۔ ہر شے کی ذات کا انکار اوس کے وجود کا انکار صفات کا انکار۔ ہر شے کے افعال و خاصیات کا انکار وغیرہ وغیرہ جس کی بنا کسی مثبت حقیقت پر نہیں اور مذہب بہر حال وجودی چیز ہے جس کی بنیاد کسی وجودی حاصل پر ہوتی ہے نہ کہ کسی عدمی ضد اور نفی پر۔ اس لئے اون کا مذہب ایک عقل ہی سے نہیں واقعات سے بھی مردود ہے۔ وہ کسی مخلوق کا اختیار تو کیا مانتے سرے سے مخلوق کو موجود ہی نہیں مانتے لیکن جبکہ اختیار کی نفی جو آثار وجود میں سے ہے خلاف مشاہدہ ہے تو عین وجود کی نفی مشاہدہ یا واقعات کے مطابق کس طرح ہو جائیگی۔ اختیار جیسی نظری اور دقیق چیز جب کلیتہ معدوم ثابت نہیں ہو سکتی تو خود مخلوق جیسی ثقیل اور حسی چیز کو معدوم محض آخر کس طرح باور کر لیا جائیگا؟

غور کیا جائے تو یہ فرقہ بندہ کے وجود کا منکر نہیں بلکہ درحقیقت خدا کی شان تخلیق اور فعل خلق یا خالقیت کا منکر ہے۔ اوس کا یہ کہنا کہ عالم میں کوئی چیز بھی موجود نہیں یہ سب توہمات اور فرضیات ہیں درحقیقت یہ کہنا ہے کہ خدا نے عالم پیدا ہی نہیں کیا۔ کیونکہ پیدا کرنے کے معنی وجود دینے کے ہیں اور اون کے نزدیک وجود کسی چیز کا ہے ہی نہیں تو اس کے معنی اس کے سوا اور کیا ہیں کہ خلق

خداوندی واقع ہی نہیں ہوا یعنی اللہ خالق عباد ہی نہیں ۔ پس یہ قدریہ سے بھی چار قدم آگے نکلے کہ وہ تو اللہ کو صرف خالقِ افعال عباد ہی نہیں مانتے تھے یہ اللہ کو خالق عباد بھی تسلیم نہیں کرتے ۔

بلکہ اگر اور گہرائی کی طرف بڑھا جائے تو اندازہ ہوگا کہ یہ بلید فرقہ سرے سے خدا کے وجود ہی کا منکر ہے ۔ کیونکہ خدا کے وجود پر استدلال مخلوقات ہی سے ہو سکتا ہے ۔ مصنوع کو دیکھکر ہی صانع کی طرف طبائع کا التفات ہوتا ہے ۔ اس لئے جگہ جگہ قرآن نے مخلوقات کی خلقت اور اون کے آثار واحوال میں تدبر و تفکر بتلایا ہے تاکہ اون کے خالق کے وجود پر استدلال کیا جاسکے ۔ جب مخلوق ہی سرے سے ندارد ہے کائنات میں کوئی موجود ہی نہیں تو موجد تک آخر کس زینہ سے عروج کیا جائے اور کیسے معلوم ہو کہ کوئی صانع ہے ؟ جب کسی استدلالی شکل کے مقدمات ہی ندارد ہوں تو آخر اوس کا نتیجہ کیسے ثابت ہو جائیگا ؟ اور جب مصنوع نہیں صفت صناعی نہیں تو خود صانع کے وجود کی آخر کیا دلیل ہے اور کون اوسے پہچانے کہ وہ ہے جبکہ تکوین کے دائرہ میں کوئی ہے ہی نہیں ؟

نیز جس دلیل سے یہ سوفسطائیوں کی دنیا مخلوق کو وہمی اور فرضی کہسکتی ہے اوس دلیل سے اگر کوئی دوسرا خالق کے وجود کو بھی وہمی اور فرضی کہدے کہ یہ بھی محض خیالات اور فرضیات کی نقشبندی ہے کہ خدا موجود ہے تو اونہیں تردید کا کیا حق ہے اور کیا استدلالی قوۃ ہے کہ وہ اوسے رد کرسکیں پس یہ فرقہ کائنات ہی کا منکر نہیں درحقیقت صفت تکوین و تخلیق کا منکر ہے ۔ اور نہ صرف صفت تکوین و تخلیق ہی کا منکر ہے بلکہ اصلاً ذات خالق کا بھی منکر نکلتا ہے ۔ خلاصہ یہ ہے کہ سوفسطائیہ نے تو مخلوق کا اور اوس کے ضمن میں خالق کا انکار کرکے بزعم خود مسئلہ تقدیر کو ثابت کیا ۔

جبریہ نے صفات مخلوق کا انکار کرکے مسئلہ جبر و اختیار کا اثبات کیا اور

قدریہ نے مخلوق وخالق کا رشتہ باہمی توڑ کر مسئلہ قدر کا اثبات کیا۔ اور اس طرح ان سارے فرقوں نے مضحکہ انگیز طریق پر پروردگار کی تنزیہہ وتقدیس کا حق ادا کر دیا*

مگر ان سب کا قدر مشترک اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ انہوں نے خالق ومخلوق کی اس درمیانی نسبت اور نقطۂ اعتدال کو چھوڑ کر واجب وممکن کو الگ الگ دیکھا اور دونوں پر علیحدہ علیحدہ دو حکم لگا دیئے۔ ایک طرف اثبات کا اور ایک طرف نفی کا جس میں کوئی اشکال نہ تھا۔ یہ بحث جداگانہ ہے کہ وہ حکم صحیح ہیں یا غلط اور اون کا منطقی انجام کیا ہے۔ لیکن درمیانی پیچیدگی کچھ نہیں۔

مگر اہل سنت والجماعت نے (جو حقیقتاً اوس شریعت حقہ کے اصلی مفسّر اور شارح ہیں جو خالق ومخلوق اور حادث وقدیم کا درمیانی رشتہ بتلانے اور اوسے جوڑنے اور مضبوط کرنے کے لئے آئی ہے) اس اکھری اور ادھوری راہ میں قدم نہیں رکھا۔ اگر وہ بھی اہل بدع کی طرح واجب وممکن کو غیر مربوط چھوڑ کر بعض ان کے الگ الگ احکام تبلا دینے پر قناعت کر لیتے اور اس درمیانی نسبتہ کو نہ کھولتے تو وہ اپنے منصب سے نازل ہو جاتے اور شریعت حقہ کی تفسیر وتشریح اور توضیح وتلویح کا کوئی حق ادا نہ کر سکتے۔ اس لئے کسی پیچیدگی کی پرواہ کئے بغیر مردانہ وار اونہوں نے اس نازک مرحلہ کی طرف قدم بڑھایا۔ اور اوس درمیانی اور معتدل رشتہ کو واشگاف کر دیا جو حقیقتاً بندہ اور خدا کے درمیان قائم ہے۔ اور درحقیقت مسئلہ تقدیر کا حقیقی موضوع ہے۔ اونہوں نے نہ تو صفات خالق کو ثابت کرتے وقت صفات عبد کی نفی کی اور نہ صفات عبد کو ثابت کرتے ہوئے صفات خالق کی نفی کی کہ پورے جہانوں کی نفی اون کے سر پڑتی۔ بلکہ اونہوں نے دونوں کی صفات کو اپنی اپنی جگہ مانکر پھر تنزیہہ حق کا حق ادا کیا ہے۔ جو اہل بدع کے علی الرغم اون کے اخلاص للہ اور اتباع انبیاء اللہ کا ثمرہ ہے۔ جس سے وہ کامیابی کی منزل پر پہونچ گئے

بود مورے ہوسے داشت کہ در کعبہ رسد ۔۔۔ دست برپائے کبوتر زد وناگاہ رسید

ان حضرات کے معتدل مسلک اور خالق و مخلوق کے درمیانی نقطۂ اتصال کی توضیح کے سلسلہ میں میں جہاں تک اپنے فہم نارسا کی حد تک سمجھ سکا ہوں اور دوسروں سے بھی بشرط انصاف سمجھ لینے کی توقع رکھتا ہوں، وہ یہ ہے کہ مسئلہ جبر و اختیار کی حقیقی بنیاد مسئلہ وجود و عدم پر ہے۔ اگر بندہ کے وجود و عدم کی صحیح نوعیت منکشف ہو جائے۔ حدوث و قدم کا درمیانی رشتہ کھل جائیگا اور مسئلہ جبر و قدر کی حقیقی نوعیت خود بخود سامنے آجائیگی۔ اور یہ نوعیت میرے خیال میں خالص عقلی بلکہ ایک حد تک حسی اور مشاہد ہے جس میں کسی قسم کی کوئی بھی پیچیدگی نہیں۔ گویا مسئلہ تقدیر اپنی بنیادوں کے لحاظ سے ایک خالص عقلی مسئلہ ہے جو عقل پر معمولی سا بار ڈال کر ادنیٰ تامل سے حل ہو سکتا ہے اور فہم سے اتنا قریب آسکتا ہے کہ آدمی اوس پر بے تکلف ایمان لے آئے۔

کیونکہ یہ ایک بدیہی حقیقت ہے کہ جس ملت نے بھی کائنات کے لئے خدا کا وجود تسلیم کیا ہے اور اوسے کائنات کا خالق اور معطی وجود مانا ہے (جس میں قدریہ اور جبریہ بھی داخل ہیں) تو اوس نے وجود کی اصل صرف ذات بابرکات حق ہی کو سمجھا ہے جس سے مخلوق میں وجود آتا ہے کوئی مخلوق از خود موجود نہیں ہو جاتی اس مرحلہ پر یہ ماننا خود بخود ضروری ہو جاتا ہے کہ بارگاہ حق کا وجود خانہ زاد اور اصلی ہے۔ عطاء غیر اور مستعار نہیں جو ممکن الزوال ہو۔ اسی لئے ذات اقدس جلّ و علا ازلیّ الوجود ابدیّ الوجود اور دائم الوجود ہے جس سے وجود کبھی زائل نہیں ہو سکتا۔ لیکن اس کے برعکس بندہ کا وجود خود اپنا نہیں عطاء حق اور مستعار ہے ورنہ وجود اوس کا اپنا ہونے کی صورت میں یہ بندہ لامحدود ماضی میں معدوم اور لامحدود مستقبل میں فنا پذیر نہ ہوتا۔ بلکہ ازلی اور ابدی ہوتا۔ کیونکہ وجود بالطبع مطلوب ہے اور کوئی موجود بھی باختیار و برضا خود اپنا عدم نہیں چاہتا۔ نیز جبکہ بندہ کو مخلوق مان لیا گیا اور مخلوق کے معنی ہی وجود میں محتاجگی خالق کے ہیں تو بندہ کا اپنی موجودگی کے لئے خالق سے وجود مانگنا اس کے سوا اور کس چیز کی

دلیل ہوسکتا ہے کہ بندہ اپنے وجود کا خود مالک نہیں۔ اور وجود اوس کا خود اپنا نہیں بلکہ اوس کے خالق کا ہے جس نے اسے وجود سے نوازا۔ اور موجود کہلا دیا۔ پس خدا کی ذات تو موجود اصلی اور واجب الوجود ثابت ہوتی ہے جس میں عدم اور عدم کے امکان کا نشان نہیں اور بندہ کی ذات عارضی الوجود اور معدوم اصلی ثابت ہوتی ہے جس میں ذاتی وجود اور بالفاظ اصطلاح وُجوب کا نشان نہیں۔ خدائے برحق اپنی ذات سے خود بخود موجود۔ اور یہ بندہ اپنی ذات سے از خود معدوم۔ وہاں عدم کو راہ نہیں مل سکتی۔ اور یہاں ذاتی وجود کو راستہ نہیں مل سکتا۔ بہرحال بندہ کی اصلیت عدم ہے اور خدائے برحق کے یہاں اصل حقیقت وجود ہے۔ بندہ کے عدم پر جب وجود حق کا نورانی پرتوہ پڑتا ہے تو وہ اوس کے اصلی عدم کو ڈھانپ کر اوس میں بھی وجود کی چمک دمک پیدا کردیتا ہے اور بندہ موجود کہلانے لگتا ہے۔

پھر ایک بندہ کی ذات ہی نہیں اوس کے صفات کا بھی یہی حال ہے کہ اوسمیں ہر وجودی صفت کا عدم تو اصلی ہے اور وجود محض عارضی ہے اصلی نہیں مثلاً بندہ میں علم اصل نہیں بلکہ عدم علم اصل ہے جس کو وہ پیدائشی طور پر لیکر آتا ہے۔ بصر اصل نہیں بلکہ عدم البصر اصل ہے۔ پس جوں جوں اس کے صفاتی عدم پر خداوندکریم کی وجودی صفات کے پرتوے پڑتے رہتے ہیں ووں ووں یہ صفات کسوت وجود پہنتی رہتی ہیں اور بندہ ان صفات کا حامل بنتا رہتا ہے مگر اس طرح کہ اوس کا یہ صفاتی عدم خدا کے صفاتی وجود کے نیچے دبکر پس پردہ مستور ہوجاتا ہے اور باوجود عدمیت کے موجود گی کی ایک نمود قائم ہوجاتی ہے۔ مثلاً اوس کے سمع و بصر کے عدم پر جب خدائی سمع و بصر کا وجود روشنی ڈالتا ہے تو بندہ بھی سمیع و بصیر کہلانے لگتا ہے۔ گویا بالاصالت وہ اب بھی عدیم السمع اور عدیم البصر ہی ہے۔ پھر بھی نوعیت اوس کے افعال کی بھی ہے کہ اوس میں ہر فعل کا عدم اصل ہے اور فعل کا وجود عارضی ہے۔ پس اس کے جون سے فعل کے عدم پر بھی فعل خداوندی کا وجودی پرتوہ پڑجاتا ہے وہی فعل بندہ میں ظاہر ہوکر

اوسے فاعل کہلانے لگتا ہے۔ غرض یہ معدوم الاصل بندہ اپنی ذات وصفات اور افعال کے لحاظ سے اگر موجود بن سکتا ہے تو نہ از خود کہ اوس کی خودی اور اصلیت تو عدم ہے نہ کہ وجود بلکہ وجود خداوندی کے پرتوؤں سے کہ وہ بندہ کے ذاتی عدموں پر واقع ہوکر اوسے ذاتاً وصفاتاً و افعالاً موجود کہلا دیتے ہیں ؎

بشناس کہ کائنات درعدم اند | بل درعدم ایستادہ ثابت قدم اند
این کون معلق از خیال و وہم ہست | باقی ہمگی ظہور نور قدم اند

پس بندہ کی ذات وصفات اور افعال کو خدا کی بے عیب ذات وصفات اور افعال سے وہی نسبت رہیگی جو در و دیوار کی روشنی کو آفتاب کی روشنی سے ہے۔ یعنی روشن ہونا درحقیقت آفتاب کی صفت و شان ہے کہ نور اوس میں خود اپنا ہے۔ نہ کہ در و دیوار کی کہ اون میں روشنی خود اون کی نہیں اور وہ خود سے روشن نہیں کہ حقیقی معنی میں روشن کہلائے جانے کے مستحق ہوں۔ پس در و دیوار اپنی ذات سے غیر منور اور تاریک ہیں مگر جب آفتاب اپنی بے انتہا فیاضیوں سے اپنا نور در و دیوار کے عدم النور پر ڈالتا ہے تو در و دیوار بھی بطور نام نہاد روشن و منور کہلانے لگتے ہیں جن میں ذاتی طور پر تو عدم النور ہوتا ہے جو باقی رہتا ہے اور عارضی طور پر نور آجاتا ہے جو بعد چندے زائل ہوجاتا ہے۔ پس کہنے کو تو آفتاب بھی روشن ہے اور در و دیوار بھی لیکن اس لفظی اور اسمی اشتراک سے معنی اور حقیقت میں یکسانی یا اشتراک نہیں پیدا ہوسکتا کہ آفتاب میں نور اصلی ہے اور در و دیوار میں عارضی۔ وہاں مستقل ہے یہاں غیر مستقل وہاں دوامی ہے یہاں ہنگامی۔ وہاں اپنا ہے اور یہاں پرایا۔ پس نور در و دیوار میں کتنا ہی سما جائے رہے گا آفتاب ہی کا کہ جب وہ مشرق سے رُخ روشن سامنے کریگا تو در و دیوار وغیرہ تمام اشیاء منور دکھائی دینے لگینگی۔ اور جب مغرب میں رُخ زیبا کو چھپا لیگا اور اپنا نور سمیٹ لیگا تو سب چیزیں تاریک اور اندھیری نظر آنے لگینگی۔ یعنی نور کا عطا و سلب آفتاب کے ہاتھ میں ہوگا نہ کہ خود در و دیوار کے قبضہ میں۔

ٹھیک اسی طرح بندہ کی اصلیت وجبلّت میں عدم ہی عدم ہے ذات کا بھی اور صفات وافعال کا بھی اور خدا میں ہر جہت سے وجود ہی وجود ہے پس وجود حقیقتاً خدا کا ہوگا بندہ کا نہیں۔ اس غیر موجود یا معدوم بندہ پر جب وجود الٰہی کی روشنی پڑیگی تو یہ موجود کہلایا جانے لگیگا۔ پس کہنے کو تو خدا بھی موجود ہے اور بندہ بھی موجود ہے وہ بھی سمیع وبصیر ہے اور یہ بھی۔ وہ بھی حیّ وقائم ہے اور یہ بھی۔ وہ بھی علیم و خبیر ہے اور یہ بھی ہے مگر بجز لفظی اور اسمی اشتراک کے حقیقی اشتراک یا معنویت کی یہاں کوئی ادنی شرکت نہیں۔ وہاں ذات وصفات کا وجود اصلی ہے یہاں عارضی۔ وہاں حقیقی ہے یہاں محض مجازی۔ وہاں اصل ہے یہاں عکس۔ وہاں مستقل ہے یہاں غیر مستقل۔ وہاں دوامی ہے یہاں ہنگامی۔ اور خلاصہ یہ کہ وہاں اپنا ہے اور یہاں پرایا۔ کہ جب چاہیں دیدیں اور جب چاہیں چھین لیں۔ پس عطا وسلب کا فعل اُدھر سے ہے اور وجدان وحرمان کا انفعال اِدھر سے ہے۔

اس تقریر سے یہ خوب واضح ہوگیا کہ ذات حق میں وجود اصل ہے جس تک عدم کی رسائی نہیں۔ اور ذات عبد میں عدم اصل ہے جس میں ذاتی وجود کی سمائی نہیں۔

اسی کی ساتھ یہ حقیقت بھی نا قابل انکار ہے کہ کمالات سب کے سب وجود کے تابع اور وجود کے حصے ہیں۔ اور نقائص وعیوب سب کے سب عدم کے تابع اور عدم کے حصص ہیں سمع۔ بصر۔ کلام۔ قدرت۔ حیات وغیرہ تمام کی تمام وجودی حقائق اور ہستی کی صفات ہیں جو مُثبت ہیں۔ اور وجود سے سرزد ہو رہی ہیں۔ کیونکہ ان کے معنی شنوا ہونا۔ بینا ہونا۔ بولتا ہونا۔ توانا ہونا۔ زندہ ہونا ہیں اور ظاہر ہے کہ ہونا ہی وجود کی حقیقت ہے جیسے نہ ہونا عدم کی حقیقت ہے جو منفی پہلو ہے اس لئے یہ صفات وجودی ہوئیں۔ لیکن عدم السمع۔ عدم البصر۔ عدم الکلام۔ عدم القدرت۔ عدم الحیات۔ وغیرہ جن پر عدم لگا ہوا ہے یعنی شنوا نہ ہونا۔ بینا نہ ہونا۔ بولتا نہ ہونا۔ توانا نہ ہونا۔ زندہ نہ ہونا۔ سب عدمی صفات ہیں جو منفی پہلو رکھتی ہیں اس لئے وہ عدمی ہوئیں۔ اور ظاہر ہے کہ شنوا۔ بینا اور بولتا وغیرہ

ہونا ساری دنیا کے نزدیک کمال اور ہنر ہے اور ان صفات کا نہ ہونا یعنی بہرا پن اندھا پن ۔گونگا پن ۔اپاہج پن ۔عریہ پن وغیرہ کھلے ہوئے نقائص وعیوب ہیں جن سے لوگ بچنے کی کوشش کرتے ہیں ۔اس سے صاف واضح ہے کہ حقیقتاً کمال نام وجود کا ہے اور نقصان نام عدم کا ہے ۔کیونکہ سمع بصر وغیرہ پر جب وجود کی نسبت لگ گئی تو وہ کمال بنگئے اور جونہی اون پر عدم کی نسبت آگئی جب ہی وہ عیب ہو گئے ۔ تو اس کا واضح مطلب اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ اصلی اور بنیادی کمال درحقیقت وجود ہے کہ جس پر اوس کا نام لگ جاتا ہے وہ بھی کمال ہو جاتا ہے اور نقصان وعیب یا شر درحقیقت عدم ہے کہ جس سے بھی منسوب ہو جاتا ہے اوسے بھی عیب بنا دیتا ہے ۔بقول حضرت خاتم المحدثین شاہ عبد العزیز قدس سرہٗ ۔

"ودرحقیقت ہر شرے وبدی کہ در عالم می باشد بہ سبب اختلاط عدم با وجود است پس جمیع شرور مستند بعدم اند ولوز وجود دافع آں شرور است"

(تفسیر عزیزی پارہ عمّ متعلق سورۂ فلق ص۲۹٦)

اور یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ وجود اللہ کا ذاتی اور اصلی ہے جس میں عدم کا نشان نہیں اور عدم بندہ کا اصلی اور ذاتی ہے جس میں حقیقی وجود کا نشان نہیں ۔ تو دوسرے لفظوں میں اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ کمال اللہ کا ذاتی ہے جس میں عیب کا نشان نہیں اور نقص وعیب بندہ کا ذاتی ہے جس میں ذاتی کمال کا نشان نہیں ۔

اس حقیقت کو سامنے رکھکر اب مسئلہ جبر واختیار پر غور کیجئے تو سب سے پہلے یہ واضح ہو گا کہ اختیار ایک وجودی صفت اور مثبت کمال ہے اور عدم الاختیار جس کا عرفی لقب جبر ہے ۔ایک عدمی صفت اور منفی نقص وعیب ہے اور ظاہر ہے کہ جب ہر کمال حصّہ وجود یا آثار ولوازم وجود میں سے ہے اور ہر نقص حصّہ عدم اور آثار عدم میں سے ہے تو جہاں بھی وجود ہو گا وہاں اختیار ضرور ہو گا اور جہاں عدم ہو گا وہاں عدم الاختیار یعنی جبر ضرور ہو گا ۔پھر جتنا اور

جیسا وجود ہوگا اوتنا ہی اور ویسا ہی اختیار بھی ہوگا۔
اس حقیقت کے پیش نظر اب سوال یہ ہے کہ آیا یہ پیدا شدہ بندہ موجود ہے یا معدوم؟ سو اہل سنت تو بجائے خود رہے جبریہ اور قدریہ میں سے بھی کوئی بندہ کے وجود اور موجودگی کا منکر نہیں۔ اور ظاہر ہے کہ جب اس مخلوق بندہ میں بواسطہ تخلیق الٰہی وجود آگیا اور وجود بھی انسانی نوعیت کا جو جامع ترین وجودات اور خلق اللہ آدم علی صورتہ عہ کا مصداق ہے تو یہ کیسے ممکن ہے کہ اوس میں آثار و لوازم وجود مثلاً سمع۔ بصر۔ قدرت و اختیار۔ ارادہ و مشیت۔ حیات و حرکت اور کلام و تکلم وغیرہ نہ آئیں؟ ورنہ اس کے یہ معنی ہونگے کہ شے اپنے آثار و لوازم سے جدا ہوکر پائی جائے۔ آگ ہو اور اوس میں حرارت و روشنی نہ ہو۔ پانی ہو اور اوس میں برودت و تبرید نہ ہو۔ آفتاب ہو اور اوس میں نور و گرمی نہ ہو۔ حالانکہ ان اشیاء کو ان کے ذاتی لوازم سے انکار کردینا درحقیقت ان کی ذوات ہی کا انکار کردینا ہے کیونکہ جب آگ میں حرارت و سوزش نہ ہو پانی میں برودت و تبرید نہ ہو اور آفتاب میں نور و حرارت نہ ہو تو اوسے آگ پانی اور آفتاب کہنا محض فرضی یا نہ کہنے کے ہم معنی ہوگا۔ اسی طرح انسان موجود ہو اور جامع ترین وجود کیسا تھ موجود ہو تو اوس میں ارادہ و مشیت۔ اختیار و قدرت اور علم و حیات وغیرہ کا ہونا بھی ناگزیر ہوگا۔ ورنہ ایسے انسان کو جس میں نہ زندگی ہو نہ حس و حرکت ہو نہ علم ہو نہ قدرت ہو یعنی وجود ہی نہ ہو انسان کہنا یا دیوانگی ہوگا یا محض فرض و توہم۔ گویا موجود انسان سے ان صفات وجود کی نفی کردینا درحقیقت خود وجود کی نفی کردینا ہے۔ اس سے واضح ہوا کہ انسان کا موجود ہو جانا ہی اوس کے با اختیار ہونے کی سب سے بڑی دلیل ہے اور اس لئے اہل سنت ہی نہیں قدریہ جبریہ کو بھی انسان میں اختیار تسلیم کرنا پڑیگا ورنہ بندہ کے وجود سے ہاتھ اوٹھانا پڑیگا۔

عہ اللہ نے آدمی کو اپنی صورت پر پیدا کیا ہے۔ یعنی اپنے کمالات علم و ایجاد اور تصرف و تسخیر اور مشیت و قدرت عطا فرمائی ہے ۱۲

بہرحال بندہ کے نفس وجود سے تو اوس کے نفس اختیار کا ثبوت ملا - اب اُسکی نوعیت وجود پر غور کیجیئے تو اوس کے اختیار کی نوعیت بھی واضح ہوجائیگی - سو کون نہیں جانتا کہ بندہ موجود تو ضرور ہے مگر موجود مطلق نہیں - کہ اوس کے وجود پر کوئی حد اور قید نہ لگی ہوئی ہو - گویا وہ لامحدود اور لا انتہا ہو - کیونکہ اوس کی ذات کو لو تو اوّل تو وہ معدوم الاصل تھا - اوس کی اصلیت ہی عدم تھی - نہ کہ وجود - اگر اوس کی اصل وجود ہوتی تو وہ واجب الوجود ہوتا اور لامحدود ماضی میں معدوم نہ رہتا بلکہ موجود ہوتا اور جب ازل سے وہ موجود ہی ہوتا تو اوسے وجود دیئے جانے اور پیدا کئے جانے کی کیا ضرورت ہوتی پس اوس کے مخلوق ہونے سے صاف واضح ہے کہ اوس کی ماضی یا اوس کے ازل پر عدم کی قید اور حد لگی ہوئی ہے جس سے ماضی میں اوس کا عدم ثابت ہوا - اسی طرح لامحدود مستقبل یعنی ابد میں بھی وہ عدم دوست اور فنا پذیر نظر آتا ہے اگر جانب مستقبل میں اوس کا وجود ضروری ہوتا تو وہ کبھی بھی نہ سکتا بلکہ موجود ہی رہتا اور اوس کے ممکن الزوال ہونے کی کوئی صورت نہ ہوتی حالانکہ اوس کے رات دن کے تغیرات اور آخر کار موت اس کی کھلی علامت ہے کہ اوس کا وجود برقرار رہنا ضروری نہیں - پس جیسے وہ جانب ماضی میں معدوم تھا ایسے ہی جانب مستقبل میں بھی عدم زدہ ثابت ہوا جس سے معلوم ہوا کہ اوس کے مستقبل یا ابد پر بھی عدم ہی کی حدبندی قائم ہے پھر یہ حالیہ وجود بھی جبکہ رات دن تغیرات اور حوادث کا مجوز بنا رہتا ہے جس سے اوس میں ہر آن فنا و بقار کی کشمکش رہتی ہے تو اس سے واضح ہے کہ یہ وجود بھی علم آمیز ہے غرض زمانہ کے لحاظ سے ماضی حال اور مستقبل سب ہی میں اوس پر عدم کی قیدیں اور حدیں لگی ہوئی دکھائی دیتی ہیں -

مکان کے لحاظ سے لو تو وہ ایک خاص حدود ڈھائی گز میں تو ہے اور اوس سے باہر نہیں یہ نہیں کہ وہ ہر مکان و لامکان میں موجود ہے - جس سے اوس پر مکان میں بھی عدم کی حدبندی واضح ہے -

پھر اوسے جہات مکان کے لحاظ سے دیکھو تو مثلاً اگر وہ مشرق

میں ہے تو سمت مغرب میں نہیں یعنی اس سمت میں اوس کا عدم ہے اور اگر مغرب میں ہے تو سمت مشرق میں نہیں - اور معدوم ہے - جنوب میں ہے تو شمال میں نہیں - اور شمال میں ہے تو جنوب میں نہیں - فوق پر ہے تو تحت میں نہیں اور تحت میں ہے تو فوق پر نہیں اور پھر یہ جہات بھی بدلتی رہتی ہیں - آج اس سمت میں ہے تو کل کو اوس میں نہیں - اور آج نہیں ہے تو کل ہے - جس سے واضح ہے کہ مکان کے لحاظ سے بھی اوس میں ہر سمت پر عدم کی حد بندی قائم ہے -

پھر اوس کے عین جوہر ذات کو لو تو ظاہر ہے کہ وہ ذات خداوندی یا اور اوتر کر ذوات ملائکہ یا اور نازل ہو کر ارواح مجردہ کے وجود کی طرح اوس کا وجود ذاتی یا کم ازکم ایسا مضبوط و مستحکم نہیں کہ وہ دائمی یا دیر پا ہو اور اوس میں کوئی بھی کمزوری نہ ہو بلکہ ہر اوس عارضی چیز کی طرح جو ذات میں پیوست نہ ہو بلکہ باہر سے عارض ہو جانے کی وجہ سے کمزور ہو یہ انسانی وجود نہایت کمزور اور علی شرف الزوال رہتا ہے جس سے اوس کی عدم نمائی اور وجود طلبی ظاہر ہے گویا یہ وجود خود اپنے سہارے قائم نہیں بلکہ دوسرے وجودات اسے مدد پہونچاتے ہیں تو یہ کمزوروں کی طرح پڑا رہتا ہے ورنہ چل بستا ہے - اس سے واضح ہے کہ فقط زمان و مکان اور جہات و سمات ہی میں اس مخلوق پر عدم کی حد بندیاں قائم نہیں بلکہ عین ذات پر بھی عدم کا پہرہ چوکی بیٹھا ہوا ہے -

بہر حال اوس کی ذات زمان و مکان سمات وجہات اور خود اپنے جوہر کے لحاظ سے ہر چہار طرف سے عدم سے گھری ہوئی ہے اور درمیان میں تھوڑا سا حصہ وجود کا آیا ہوا ہے -

پھر ذات ہی نہیں یہی حال اوس کی صفات کا بھی ہے کہ وہ بھی ہر طرف سے عدم سے گھری ہوئی ہیں - مثلاً اوس کا علم ہزار دو ہزار دس ہزار اشیا و اسمار پر حاوی ہوگا - لیکن ان دس ہزار کے سوا ان گنت اشیا و اسمار کے ساتھ

اوس کا عدم العلم یعنی جہل وابستہ ہوگا جس سے اوس کی صفت علم بھی عدم سے محدود ثابت ہوئی اسی طرح سمع و بصر کے دائرہ میں مثلاً اگر وہ میل دس میل کی آوازیں او صورتیں سُن اور دیکھ سکتا ہے تو اس حد سے باہر وہی عدم السمع اور عدم البصر کی حدود آجاتی ہیں اور سمع و بصر پر بھی عدم کی حدبندی ثابت ہوتی ہے۔

بہرحال اس سے صاف واضح ہے کہ اس مخلوق بندہ کی ذات وصفات زمان و مکان ۔کیف وکم سمت وجہت اور نسبت واضافت سب ہی کے لحاظ سے محدود الوجود ہے جس کے ہر جانب عدم کا لشکر محاصرہ کئے ہوئے کھڑا ہے اور بیچ میں ذراسی جھٹ مٹی نمود اور وہ بھی بے بود وجود کی قائم ہے۔ ظاہر ہے کہ ان احوال میں اس بندہ کو موجود مطلق نہیں کہہ سکتے ورنہ اگر وہ موجود مطلق ہوتا گویا اوس کے وجود کے کسی جانب کوئی قید عدم کی نہ ہوتی یعنی وہ ہر سمت اور ہر جہت میں موجود ہی موجود ہوتا تو اوسے واجب الوجود کہتے نہ کہ ممکن الوجود۔ ظاہر ہے کہ پھر اوس میں اور خالق میں فرق ہی کیا رہ جاتا کہ اوسے تو واجب الوجود اور خالق کہتے اور اسے مخلوق۔

اس سے یہ نتیجہ بالکل واضح ہوگیا کہ اوّل تو وجود اس بندہ کا خود اپنا نہیں ورنہ اپنا ذاتی ہونے کی صورت میں وہ ماضی و مستقبل اور ازل و ابد میں ازخود اپنی ذات وصفات کے لئے عدم کیوں گوارہ کرتا۔کیونکہ وجود بالطبع مرغوب و مطلوب ہے اور عدم بالطبع مکروہ و مبغوض ہے اسی لئے عدمی آثار یعنے عدم صحت ۔عدم قوت ۔ عدم علم ۔ عدم بشاشت ۔ عدم حیات ۔ عدم توسّل اور روحانیات میں عدم ایمان ۔ عدم صدق ۔ عدم حیاء ۔ عدم غیرت وغیرہ وغیرہ سے جن کے عرفی القاب مرض ۔ضعف ۔ جہالت ۔انقباض ۔ موت ۔ وسائل زندگی کا فقدان ۔کفروبے ایمانی ۔جھوٹ ۔بے حیائی ۔بے غیرتی ہیں مخلوق کوسوں بھاگتی ہے ۔ اور اون کی وجودی حقائق ۔صحت ۔ قوت ۔ علم بشاشت ۔ زندگی ۔ وسائل زندگی اور ایمانداری ۔سچائی ۔ حیاداری ۔ غیرت وا

صحبت وغیرہ کے حاصل کرنے اور باقی رکھنے میں جان لڑا دیتی ہے۔ اس حب و بغض کا معیار وجود و عدم کے سوا کیا ہے کہ جب اون پر عدم لگ گیا تو بغض پیدا ہوگیا اور جب وجود کی نسبت آگئی تو شوق و رغبت پیدا ہوگئی جس سے واضح ہے کہ وجود بالطبع محبوب، مطلوب ہے اور عدم بالطبع مکروہ و مبغوض ہے۔ اندریں صورت اگر بندہ وجود کا مالک ہوتا تو وہ لامحدود باقی اور غیر متناہی مستقبل میں اپنے عدم کو کیسے گوارہ کرتا۔؟ جو اس کی کھلی دلیل ہے کہ اس بندہ کا وجود اپنا نہیں محض عطا رحق ہے جو برائے چندے اس خاکدان سفلی میں ڈالدیا گیا ہے۔ پس بندہ محدود الوجود اور عارضی الوجود کہلائے گا۔ واجب الوجود نہیں۔ موجود ممتد ہوگا موجود مطلق نہیں۔

دوسرے یہ بھی واضح ہوا کہ اس بندہ کو اگرچہ حق تعالیٰ عز اسمہٗ کے وجود کی ایک ہلکی سی بالش نے وجود کی کچھ نمود بے بُود بخشدی جس سے وہ موجود بھی کہلانے لگا لیکن اوس کے عدم اصلی کے شوائب اس ضعیف سے وجود سے کلیتہً مضمحل نہیں ہوئے یعنی وجود کی چادر نے اوس کے عدم اصلی کو صرف مستور اور مخفی کردیا لیکن عدم اور آثار عدم کو کلیتہً زائل نہیں کیا اسی لئے اُوس کی ذات وصفات سب میں عدم کے آثار بلکہ خود عدم رلا ملا پایا جاتا ہے جس نے چہار طرف سے اوس کے عارضی وجود کو گھیر بھی رکھا ہے اور خود اوس میں بھی سرایت کئے ہوئے ہے۔

اب ہم اس حقیقت کو ان الفاظ میں بھی لاسکتے ہیں کہ اس مخلوق کی حیثیت یہ ہے کہ وہ وجود و عدم کا ایک مخلوط مرقع ہے نہ وجود محض ہے ورنہ خدائی کی حدود آجائیں۔ نہ عدم محض ہے ورنہ وہ مخلوق اور قابل ذکر شے نہ رہے کہ اوس کے بارہ میں کسی تصور و تصدیق کا دروازہ کھلے۔ پس "وہ ہو" اور "خدا بھی نہ ہو" اور "نہ ہو مگر قابل ذکر ہو" یہ شان صرف اوسی مخلوق کی ہوسکتی ہے جو وجود و عدم کا مجموعہ ہو۔ مگر یہ بھی ضرور ہے کہ اس مجموعہ میں وجود کا حصہ تو قلیل و علیل ہو اور عدم کا حصہ عریض وطویل۔ غرض ایک تو یہ واضح ہوا کہ بندہ محدود الوجود ہے موجود

مطلق نہیں۔ دوسرے یہ کہ اوس کا عارضی وجود ضعیف اور کمزور ہے اور عدم اصلی کثیر اور غالب۔ تیسرے یہ کہ بیک وقت وہ موجود بھی ہے اور معدوم بھی یعنی معدوم الاصل ہے اور موجود الوقت۔

اب غور کیجئے کہ جب اختیار آثار وجود میں سے ہے جو حصہ وجود ہے تو جو انسانی وجود کی نوعیت ثابت ہوئی ہے وہی اوس کی نوعیت بھی ہونی چاہئے سو ظاہر ہے کہ اوّل تو جب بندہ کا وجود اپنا نہیں عطار حق ہے تو صاف واضح ہو کہ اختیار بھی اوس کا اپنا نہیں بلکہ عطار حق ہوگا۔ جو اوس کے عارضی اور غیر مستقل ہونے کی دلیل ہے۔ نیز جبکہ یہ بھی واضح ہوگیا کہ بندہ موجود مطلق نہیں جو شوائب عدم سے خالی ہو تو یہ بھی کھل گیا کہ وہ مختار مطلق بھی نہیں ہوسکتا کہ اوس کے اختیار پر عدم الاختیار کی حد بندیاں لگی ہوئی نہ ہوں۔ یعنی اوس کا اختیار خدا جیسا اختیار نہیں ہوسکتا کہ وہ جو چاہے کرگذرے اور جس قسم کے چاہے افعال اوس اختیار سے معرض وجود میں لے آئے بلکہ محدود الاختیار ہوگا۔ پس خدا چونکہ موجود مطلق ہے جس کے وجود پر کسی سمت سے بھی عدم یلغار نہیں کرسکتا۔ اس لئے وہ مختار مطلق بھی ہے کہ کسی جانب سے بھی اوس پر جبر داخل نہیں ہوسکتا اور کوئی شے نہیں کہ اوس پر اوس کا اختیار اور زور نہ چلے۔ پس وہ فاعل بالاختیار ہے جو اشیار کو وجود بخشتا ہے اور اپنے مفعولات کو عدم سے وجود میں نمایاں کرتا ہے لیکن انسان چونکہ موجود مقید ہے اس لئے وہ مختار مقید اور محدود الاختیار بھی ہے کہ اوس کا ہر چاہا پورا نہیں ہوسکتا کیونکہ مقید ہونے کے معنے واضح ہوچکے ہیں کہ ایک حد تک تو وہ مختار ہے اور اوس کے بعد نہیں۔ پس جس طرح اوس کے وجود کے ہر چہار طرف عدم کی حدیں قائم ہیں اسی طرح اوس کے اختیار کے اردگرد بھی عدم الاختیار یعنی جبر کی حدیں لگی ہوئی ہیں۔ مثلاً وہ اختیار و قدرت رکھتا ہے کہ کتاب اوٹھالے۔ چارپائی اٹھالے۔ من دو من کا بوجھ بھی اوٹھالے لیکن یہ اوس کا اختیار و قدرت نہیں کہ وہ مکان بھی سر پہ اوٹھالے یا اپنے ارادہ و اختیار سے عناصر بنالے یا توالید کی ایجاد کردے۔ یا اشیار میں

خاصیات پیدا کردے - یا بلا وسائل عادیہ کوئی کام منصۂ شہود پر لے آئے - یا مثلاً اوسے
اختیار و قدرت ہے کہ ایک پیر اوٹھالے اور کھڑا رہے لیکن یہ قدرت نہیں کہ دوسرا
پیر بھی اوٹھالے اور کھڑا رہے -

غرض اوس کا فعل پیدا شدہ اشیاء میں صرف جوڑ توڑ ترکیب، وتحلیل اور وصل
وفصل تک محدود ہے اور وہ بھی اون قویٰ سے جو اوس کے اندر خود اوس کے پیدا کردہ
نہیں اور پھر وہ بھی ایک حد تک نہ کہ مطلقاً - پس نہ فعل کی قوتیں اپنے اندر اوسکی
ایجاد ہے نہ معقولات ہی اوس کی ایجاد ہیں یعنی نہ مبانی فعل کو اوس نے وجود دیا نہ آثار
فعل اوس کی ایجاد سے موجود ہوتے ہیں - صرف فعل اوس کے ہاتھ میں ہے اور وہ بھی
اوس اختیار سے جو مطلق نہیں بلکہ مقید ہے خود اوس کا پیدا کردہ نہیں بلکہ اوس کے
خالق کا عطا کردہ ہے - اور اس ضعیف اختیار سے بھی بواسطہ آلات جو مخلوق خداوندی
ہیں - اس لئے نہ وہ مختار مطلق ہے نہ فاعل مطلق - کیونکہ وہ موجود مطلق نہیں -

پس قدرت ہو یا مشیت اور ارادہ ہو یا اختیار کسی سلسلہ میں بھی عموم و اطلاق کی قبا
اوس کے وجود پر منطبق نہیں ہوتی - اسی لئے نہ اوس کی شان یفعل ما یشاء ہے
نہ یحکم ما یرید ہے اور نہ یخلق ما یشاء و یختار ہے -

پھر جبکہ اس بندہ کی ترکیب وجود و عدم سے ثابت ہوتی ہے تو بلا شبہ اوسکی
ترکیب اختیار و جبر سے بھی ناگزیر ہے - پس جیسے وہ وجود محض نہیں ایسے ہی وہ مختار
محض بھی نہیں اور جیسے وہ عدم محض نہیں ایسے ہی وہ مجبور محض بھی نہیں - پس جبریہ
کا یہ کہنا کہ بندہ میں سرے سے اختیار و ارادہ کا نشان ہی نہیں - اور وہ اینٹ پتھر کی
طرح مجبور محض ہے - درحقیقت یہ کہنا ہے کہ بندہ میں وجود کا نشان نہیں وہ معدوم
محض ہے - حالانکہ یہ چیز خلاف واقعہ ہونے کے علاوہ خود اون کے مسلمات کے بھی
خلاف ہے کہ وہ بندہ کو مخلوق کہکر موجود مان چکے ہیں - پھر بھی اوس کی صفت ارادہ
و اختیار سے انکار کر دینا ایسا ہی ہے جیسا کہ آگ کو موجود مان کر اوس کی حرارت
سے یا پانی کو موجود کہکر اوس کی برودت سے انکار کر دیا جائے - پس اون کا بندہ کو

موجود کہکر مختار نہ ماننا جبکہ اختیار آثار وخواص وجود میں سے ہے - دو صورتوں سے خالی نہیں ہو سکتا - یا وہ اختیار عبد کا انکار کرکے اوسے موجود کہنے میں جھوٹے ہیں اور یا موجود کہکر اوسے با اختیار نہ ماننے میں کاذب ہیں - والکذب یُہلک -

اسی طرح قدریہ کا یہ کہنا کہ بندہ میں سرے سے جبر ہی کا نشان نہیں اور وہ خدا کی طرح مختار محض ہے - درحقیقت یہ کہنا ہے کہ اوس میں عدم یا آثار عدم کا نشان نہیں اور وہ موجود مطلق ہے - گویا غیر مخلوق ہے: حالانکہ یہ چیز خلاف واقعہ ہونے کے علاوہ خود اون کے مسلّمات کے بھی خلاف ہے کہ وہ بندہ کو مخلوق مان چکے ہیں اور مخلوق کے معنی ہی یہ ہیں کہ وہ اپنی ذات وصفات سمیت کتم عدم میں مخفی تھا خدا کے وجود دیئے سے موجود ہوا ہے - یعنی موجودگی سے پہلے معدوم تھا اور موجودگی کے بعد قابل عدم ہے - نیز بحالت موجودگی آئے دن کے تغیرات سے عدم آمیز ہے جس سے عدم کے شوائب مٹ نہیں گئے ہیں - سو ایسے عدم نما وجود کو موجود مطلق کیسے تسلیم کر لیا جائیگا کہ جس میں عدم کا نشان نہ ہو - اس لئے اوسے ایسا مختار محض کیسے تسلیم کر لیا جائیگا کہ جس میں جبر کا نشان نہ ہو -

بہرحال اس سے واضح ہوا کہ بندہ میں نہ اختیار مطلق ہے نہ جبر مطلق بلکہ ایک بین بین کیفیت ہے جو اختیار و جبر کے درمیان میں ہے جس میں اختیار کیساتھ جبر کی آمیزش کا قصہ لگا ہوا ہے -

ہاں پھر اسی طرح بندہ کے وجود و عدم کی ایک نوعیت یہ ہے کہ دونوں میں اوس کے ارادہ و اختیار یا خواہش کا کوئی دخل نہیں - اگر وہ ازل الازال میں معدوم تھا تو اوسی اس کی بھی مجبوری تھی اور اگر وہ ابدالآباد تک موجود رہے تو اوسے اس کی بھی مجبوری ہی ہوگی - نہ آیا اپنے اختیار سے نہ جائیگا اپنے اختیار سے ؎

لائی حیات آئے قضا لیچلی چلے ۔۔۔ اپنی خوشی سے آئے نہ اپنی خوشی چلے

غرض اوسے وجود دیا جائے تو لینے پر مجبور ہے اور چھینا جائے تو واپس دینے پر مجبور ہے - خود کا نہ وجود پر بس ہے نہ عدم پر - یہی صورت اوس کے ارادہ و اختیار

کی بھی ہے جو اوس کے وجودی اوصاف میں سے ہے ہونے میں اس کو عارضی وجود سے پیدا شدہ ہونے کی وجہ سے غیر مستقل ہے کہ اوس کی باگ ڈور بھی بندہ کے ہاتھ میں نہیں بلکہ خدا کے ہاتھ میں ہے جیسے وہ بلا اختیار خود موجود ہے ایسے ہی بلا ارادہ خود وہ با اختیار بھی ہے۔ بندہ کی طاقت نہیں کہ وہ موجود ہو اور با اختیار نہ ہو۔ جیسے وجود اوس کے ہاتھ میں نہیں کہ چاہے موجود بن جائے چاہے معدوم ایسے ہی اختیار بھی اوس کے ہاتھ میں نہیں کہ چاہے مختار بنجائے چاہے مجبور بلکہ اوسے تا بحد موجودگی مختار ہی رہنا پڑیگا۔ پس جیسے اینٹ پتھر اپنے افعال کو اضطرار سے کرنے پر مجبور ہیں مختار بنکر نہیں کرسکتے ورنہ اون میں اضطرار کی پیدائش لغو ہوجائے۔ ایسے ہی انسان اپنے تمام اختیاری افعال کو اختیار ہی سے کرنے پر مجبور ہے مسلوب الاختیار یا مضطر بنکر نہیں کرسکتا۔ ورنہ وجود کے ہوتے ہوئے اس وجودی صفت (اختیار) کی پیدائش اوس میں لغو ہوجائے۔ اور اوس کی رعشہ کی حرکت اور دوسری اختیاری حرکات جیسے کھانا پینا۔ چلنا پھرنا۔ اوٹھنا بیٹھنا وغیرہ میں کوئی فرق باقی نہ رہے بلکہ اختیاری غیر اختیاری کی تقسیم ہی لغو اور دنیا سے نیست نابود ہوجائے۔ حالانکہ یہ تقسیم معروف عام اور معلوم خواص وعوام ہے جو فطرتوں میں مرکوز اور متعارف ہے۔ پس جیسے یہ بندہ موجود رہتے ہوئے اپنے کو معدوم نہیں بنا سکتا کہ موجود بھی رہے اور معدوم محض بھی ہوجائے ایسے ہی وہ مختار رہتے ہوئے (جس میں وہ اپنے وجود کی وجہ سے مجبور ہے) اپنے کو معدوم الاختیار نہیں کرسکتا کہ مختار بھی ہو اور غیر مختار بھی۔ ورنہ یہ بھی اجتماع نقیضین ہوگا جو محال ہے۔ اس سے واضح ہے کہ جیسے یہ بندہ مجبور فی الوجود ہے ایسے ہی مجبور فی الاختیار بھی ہے۔

پس جبریہ کا یہ کہنا کہ اوس میں سرے سے اختیار ہی نہیں اور وہ کوئی فعل بھی اپنے ارادہ واختیار سے نہیں کرسکتا۔ گویا فاعل ہی نہیں باین معنی تو صحیح ہو کہ وہ مختار ہونے میں کوئی اختیار نہیں رکھتا کہ بلا اختیار جبر محض سے کام کرنے لگے

سو اس جبر سے بندہ کے اختیار کی نفی نہیں ہوتی بلکہ اوس کا اختیار اور زیادہ مؤکد طریق پر ثابت ہوجاتا ہے کہ وہ کوئی عمل بھی بلا اختیار نہیں کرسکتا لیکن بایں معنی غلط ہے کہ وہ سرے سے فاعل بااختیار ہی نہیں کیونکہ ابھی واضح ہوا کہ اوس کے معنی مجبور فی الاختیار کے ہیں۔ مسلوب الاختیار کے نہیں۔

پھر اسی سابقہ تقریر کی رُو سے قدریہ کا یہ کہنا کہ وہ محض مختار عمل ہی نہیں بلکہ خالق عمل بھی ہے۔ اس لئے غلط ہے کہ جس بندہ کے ہاتھ میں نہ خود اپنا وجود ہو نہ اپنا اختیار تو وہ بذات خود کسی شے کو پیدا کرنے اور وجود دینے کے قابل کب ہوسکتا ہے کہ اوسے خالق افعال کہا جائے؟ کیونکہ خلق کے معنی وجود دینے کے ہیں۔ اور وجود دیا تو وہ براہ راست وجود کے خزانہ سے عطا کرتا تو وجود کا خزانہ اوس کے ہاتھ میں نہیں اور نہ وہ خود ہی وجود کا خزانہ ہے جبکہ خود اوس کا وجود عطا رحق اور مستعار ہے جو اوس کے بس میں بھی نہیں۔ اور یا پھر اختیار کی قوت سے خزانہ وجود سے وجود دیتا تو خود اختیار بھی بوجہ وجودی صفت ہونے کے اوس کی چیز نہیں کہ خود وجود ہی اوس کی خبر نہیں۔ پس جبکہ یہ بندہ نہ خود خزانہ وجود ہے نہ خزانہ وجود پر اوس کا بس ہے کہ اپنے اختیار سے وجود کھینچ لائے تو کون عقلمند یہ تسلیم کرلیگا کہ یہ بندہ کسی شے کو بھی خواہ وہ اس کا فعل ہی کیوں نہ ہو خود وجود دے سکتا ہے اور خلق الٰہی سے بے نیاز ہوکر از خود کسی شے کی تخلیق کرسکتا ہے۔ اس لئے یہ بندہ کسی طرح بھی فاعل بالایجاد نہیں کہلایا جاسکتا۔ زیادہ سے زیادہ فاعل بالاختیار کہلایا جاسکیگا اور وہ بھی باختیار ضعیف و غیر مستقل اِلّا یہ کہ مجازی طور پر اوسے خالق بھی اوسی طرح کہدیا جائے جس طرح مجازاً اوسے علیم و حکیم اور رحیم و کریم بھی کہدیا جاتا ہے۔ مگر اس کے معنی اس کے سوا کچھ نہیں ہوتے کہ اوس پر کسی کی رحیمی و کریمی اور علیمی و حکیمی کا سایہ اور پرتو پڑ گیا ہے جس سے اوس پر بھی ان اوصاف کا اطلاق مجازاً آنے لگا۔

بہر حال یہ مسئلہ واضح ہوگیا کہ تخلیق اشیاء اختیار مطلق سے ہوسکتی ہے جس میں جبر و ضعف کا نشان نہ ہو اور یہ شان صرف خلق خداوندی کی ہے کیونکہ وجود بھی

اوسی کا مطلق ہے جس میں عدم کا نشان نہیں۔ نہ کہ اختیار ناقص یا اختیار مخلوط سے جس پر جبر اور عدم الاختیار کی حد بندیاں لگی ہوئی ہوں اور یہ شان بندہ کی ہے کہ اوس کا وجود بھی مخلوط ہے جس پر عدم ہر طرف سے چھایا ہوا ہے بہرحال بندہ کا مجبور فی الاختیار ہونا اوسے معدوم الاختیار اور عدیم الفعل ثابت کرسکتا ہے جو جبریہ کا دعویٰ ہے کیونکہ اوس میں جبری اور ضروری اختیار موجود ہے اور نہ اوسے مختار مستقل اور خالق الفعل ثابت کرسکتا ہے جو قدریہ کا دعویٰ ہے۔ کیونکہ اوس میں اختیار ہے مگر مجبوری کا ہے خانہ زاد نہیں کہ اوس کے ذریعہ وجود کی داد و دہش پر قبضہ پایا جاسکے۔

پھر بندے کے وجود کی ایک نوعیت یہ ہے کہ وجود اور کمالات وجود باہم لازم ملازم ہیں ان میں جدائی اور انفصال نہ جمع ہونے میں ہے نہ متفرق ہونے میں یعنی وجود آتا ہے تو یہ آثار وکمالات وجود بھی ساتھ آتے ہیں اوس سے جدا نہیں ہوتے اور جاتا ہے تو وہ بھی اوس کی ساتھ چلے جاتے ہیں۔ جانے میں بھی اوس سے جُدا نہیں ہوتے جیسے آفتاب طلوع ہوگا تو روشنی اور حرارت بھی اوس کے ساتھ نمایاں ہوگی اور جب وہ غروب ہوگا تو یہ آثار بھی اوس کے ساتھ غروب ہوجائیں گے۔ کسی حالت میں ایک دوسرے کا ساتھ نہیں چھوڑتے۔ جس سے صاف واضح ہے کہ اوصاف وجود وجود کے تابع نہ ہونگے۔ یہ ناممکن ہے کہ وجود تو نہ ہو اور آثار وجود جلوہ گر ہوں یا آثار وجود ہوں اور وجود نہ ہو۔ گویا آفتاب تو نہ ہو مگر اوس کی نورانیت دنیا بھر میں حرکت کرجائے۔ پس ایسے ہی یہ بھی ناممکن ہے کہ بندہ کا یہ عارضی وجود تو حرکت میں نہ آئے اور اوس کا ارادہ واختیار مستقلاً خودبخود حرکت میں آکر افعال کو نمایاں کرنے لگے؟ کیونکہ ارادہ واختیار کے ڈھانچہ میں درحقیقت وجود ہی تو حرکت کرتا ہے۔ وجود سے الگ ہوکر ارادہ واختیار کوئی چیز ہی نہیں۔

ہاں پھر جو نسبتہ بندہ کے ارادہ واختیار کو اوس کے عارضی وجود سے ہے

بجنسہ وہی نسبت بندہ کے اس عارضی وجود کو خدا کے اصلی وجود سے ہے۔ کیونکہ اگر یہ ارادہ و اختیار اس عارضی وجود کے آثار میں سے ہے از خود کوئی چیز نہیں ایسے ہی بندہ کا یہ عارضی وجود خدا کے ذاتی وجود کے آثار میں سے ہے از خود کوئی چیز نہیں۔ فرق یہ ہے کہ سورج سے تو اوس کے آثار بلا ارادہ خود محض اوس کے طلوع سے نمایاں ہو جاتے ہیں اس لئے کہ وہ فاعل بالاختیار نہیں صرف علت ہے اور خدا سے اوس کے آثار بالارادہ سرزد ہوتے ہیں کہ وہ کائنات کی علت نہیں فاعل بالاختیار ہے۔ گویا سورج کے آثار (روشنی و حرارت) کا ظہور و خفاء خود سورج کے طلوع و غروب سے متعلق ہے اور وجود خداوندی کے آثار کا ظہور و خفاء اوس کی ذات کے بجائے اوس کے ارادہ و اختیار اور اوس کی ازلی توجہ و عنایت سے تعلق ہے۔ لیکن بہر حال جب بھی اوس کی ازلی عنایت سے مخلوقات دائرہ وجود میں آکر عارضی وجود سے موجود ہو جائے تو بلاشبہ وہ خداوندی وجود ہی کے آثار میں سے ہونگی بالاستقلال اون کا کوئی وجود خدا سے الگ ہوکر نہیں ہو سکتا۔ اس لئے بندہ کے اس عارضی وجود کی ہر حرکت تابع ہوئی اللہ کے وجود اصلی کی حرکت کے۔ ورنہ اگر یہ عارضی اور تابع محض وجود جو وجود خداوندی کا محض ایک ظل اور سایہ ہے۔ خود بخود متحرک ہونے لگے۔ گویا دھوپ بغیر آفتاب کے حرکت کیئے خود بخود متحرک ہو جائے تو اوسے عارضی اور اسے اصلی کہنا بے معنی اور لغو ہو جائیگا۔ پس جس دلیل سے بندہ کا ارادہ و اختیار اپنی حرکت و سکون میں خود اس بندہ کے عارضی وجود کی حرکت و سکون کے تابع ہے اوس دلیل سے بندہ کا یہ عارضی وجود اپنی حرکت و سکون میں تابع ہے خدا کے ذاتی وجود کی حرکت کے اور وہ حرکت اوس کے ارادہ و اختیار کی ہے تو منطقی طور پر نتیجہ یہ نکلا کہ بندہ کے تمام ارادی حرکات و سکنات تابع ہیں اللہ کے ارادہ و اختیار کی حرکت کے۔ پھر اس موجود عارضی بندہ کی وہی صفت حرکت میں آئیگی جو موجود اصلی کی صفت حرکت کریگی۔ اس کی سمع و بصر اوس کی سمع و بصر سے اس کی مشیت و قدرت اوس کی مشیت و قدرت سے

اوراس کی حیات اوس کی حیات سے۔

پس بندہ کے ارادہ کے حرکت میں آنے کی اس کے سوا کوئی صورت نہیں کہ ارادہ خداوندی حرکت میں آئے یعنی وجود اصلی متحرک ہو تو اوس سے وجود ظلی متحرک ہو اور وہ متحرک ہو تو بندہ کے تمام قوی حرکت میں آکر اپنے اپنے متعلقہ افعال کو حرکت میں لائیں۔ گویا پہلے آفتاب کا ذاتی نور حرکت کریگا جو بلا تشبیہ بمنزلہ وجود حق کے ہے اوس سے دھوپوں کی وہ تقطیعات حرکت کرینگی جو مختلف روشندانوں اور آڑ پردوں سے ہوکر گذر رہی ہیں جو بمنزلہ مخلوقات کے ہیں اور پھر اون کی پیروی میں مختلف چاندنے اور روشنیاں حرکت میں آکر مختلف مکانوں کو روشن کرینگی جو بمنزلہ افعال مخلوقات کے ہیں۔ پس کون کہہ سکتا ہے کہ چاندنا بغیر دھوپ کے اور دھوپ بغیر آفتاب کی نورانی کرنوں کے بالاستقلال حرکت میں آجائے۔

پس ایسے ہی کون دانشمند کہہ سکتا ہے کہ بندہ کے ارادی افعال بغیر بندہ کے وجود ظلی کے اور اوس کا وجود ظلی بغیر اوس کے خالق کے وجود اصلی کے حرکت میں آجائے۔ اس لئے قدریہ کا یہ کہنا کہ بندہ اپنے افعال کی ایجاد و تخلیق میں حق تعالے کے وجود و ایجاد اصلی سے بے نیاز ہے۔ یا تو یہ کہنا ہے کہ خدا بھی اپنے وجود میں مستقل اور محیط الکل نہیں کہ خود اپنی ہی مخلوقات کے وجودی آثار کی حد تک بے خبر بے تعلق اور بے قدرت ہے جو اوس کی شان صمدیت کے سرتاسر خلاف ہے اور یا یہ کہنا ہے کہ بندہ اپنے وجود میں غیر مستقل نہیں بلکہ وہ موجود مطلق ہے جو اسٹر کے وجود مطلق کی شان احدیت کے منافی ہے۔

پس قدریہ خلق افعال کے نظریہ سے ایک طرف صمدیت کے منکر ہیں اور ایک طرف احدیت کے گویا قل ھو اللہ پر اون کا ایمان نہیں۔ اور جبریہ کا یہ کہنا کہ بندہ میں ارادہ و اختیار اور اوس کی حرکت ہی نہیں۔ درحقیقت یہ کہنا ہے کہ خدا کے ارادہ و اختیار ہی میں حرکت نہیں کہ وہ حرکت کرتا تو اوس کے یہ عکوس و ظلال بھی اوسی جہت میں حرکت کرتے۔ گویا اون کے مذہب پر جبکہ دھوپیں حرکت نہیں کرتیں

تو دوسرے لفظوں میں آفتاب ہی حرکت نہیں کرتا کیونکہ ظلال وعکوس کی عدم حرکت درحقیقت اصل کی عدم حرکت کے تابع ہے پس آثار وجود کے تابع وجود ہونے کے نظریہ سے نہ تو یہ ممکن ہے کہ خدا کا ارادہ تو حرکت میں آئے اور بندہ میں ارادہ ہی نہ ہو یا حرکت میں نہ آئے جو جبریہ کہتے ہیں۔ اور نہ یہ ممکن ہے کہ بندہ کا ارادہ و اختیار تو حرکت میں آجائے مگر خدا میں یا تو ارادہ ہی نہ ہو یا حرکت نہ کرے۔ بہرحال اس نظریہ سے بندہ کی فاعلیت مستقلہ بھی باطل ہوتی ہے جسے تخلیق افعال کہا جاتا ہے اور عدم فاعلیت بھی باطل ٹھیرتی ہے جسے اضطرار مطلق اور جبر محض کہا جاتا ہے۔

بہرحال جبکہ آثار وجود وجود کی پیروی اور تابعیت سے منقطع نہیں ہوسکتے اور اس لئے بندہ کا یہ ظلی وجود خدا کے اصلی وجود سے الگ ہوکر کوئی چیز نہیں رہتا تو ضروری ہے کہ اوس کے افعال کا وجود بھی خدا کے وجودی افعال سے منقطع نہ ہو۔ ورنہ یہ بندہ اگر ان آثار وجود یعنی اپنے افعال میں وجود اصلی سے منقطع ہوسکتا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ وہ خود اپنی ذات وصفات کے وجود میں بھی اوس سے مستغنی نہ ہوسکے جبکہ آثار وجود وجود سے الگ کوئی چیز نہیں۔ اور ایسا ہوگا تو پھر سرے سے بندہ ہی مخلوق نہیں رہیگا جو سرتا سر خلاف عقل و نقل اور خلاف مسلمات ہے اور یہ محال صرف اس لئے سر پڑتا ہے کہ بندہ کے افعال کو خدا کی تخلیق سے منقطع اور بے نیاز کہدیا جائے۔

غرض قدریہ کے اس نظریہ خلق افعال سے یا تو خدا کے موجود مطلق ہونے کا انکار لازم آتا ہے اور یا بندہ کے موجود مطلق ہونے کا اقرار لازم آتا ہے۔ اور یہ دونوں چیزیں بداہۃً باطل ہیں۔ کیونکہ خدا کے موجود مطلق ہونے کا انکار تو جب کیا جائے کہ جب اوس کا وجود عدم کی قیدوں سے مقید ہو اور ابھی ثابت ہوچکا ہے کہ وہاں عدم کی گنجایش ہی نہیں اور بندہ کے موجود مطلق ہونے کا اقرار اوس وقت کیا جاسکتا ہے کہ جب اوس کا وجود عدموں سے گھرا ہوا نہ ہو

حالانکہ ہم ابھی بتلا چکے ہیں کہ بندہ کی ذات سے لیکر صفات اور صفات سے لیکر افعال تک سب کے اندر عدم اصلی کی حد بندیاں موجود ہیں۔ جنہوں نے اوسے مخلوق کہلایا بہرحال جبکہ یہ واضح ہوگیا کہ بندہ کا وجود ایک اثر ہے وجود خداوندی کا اوس سے منقطع ہوکر بالاستقلال کوئی ایجادی حرکت نہیں کرسکتا کہ مستقلاً کسی شے کو وجود دیدے یا موجود کردے یعنی مخلوق بنادے تو اس سے مسئلہ کا دوسرا پہلو خود بخود روشنی میں آگیا کہ اس ظلی وجود کے آثار یعنی افعال گو حرکت اوسی کی کہلائیں کہ متحرک تو بہرحال وہی ہوا ہے خواہ کسی باعث سے بھی ہوا ہو مگر اون کی تخلیق اوس کی نہ ہو بلکہ خدا کی طرف سے ہو۔ کیونکہ اوس کی ذات وصفات اور افعال کا عدم اصلی سے ہر سمت میں محدود ہونا اوس کے اصلی عدم اور اوس کے پیدا ہونے اور حادث وجود کی نشاندہی کررہا ہے۔ ورنہ اگر وہ لامحدود الذات ہوتا جس پر عدم کی کوئی حد بندی نہ ہوتی تو اوس کی ذات از خود موجود ہوتی اور اگر وہ لامحدود الصفات ہوتا جن پر عدم کی بندشیں لگی ہوئی نہ ہوتیں تو اوس کی صفات بھی از خود اوس میں قائم ہوتیں اور اگر وہ لامحدود الافعال ہوتا جن پر عدم کی قیدیں عائد نہ ہوتیں تو اوس کے افعال بھی از خود اور مستقلاً خود اوسی کی ایجاد سے موجود ہوجاتے۔ لیکن جبکہ ان میں سے کوئی چیز بھی لامحدود نہیں بلکہ سب کی سب عدم کی حدود کے گھیرے میں ہیں تو یہ اس کے سوا اور کس چیز کی دلیل ہوسکتی ہے کہ ان میں سے کوئی چیز بھی از خود نہ تھی بلکہ اوسی کے وجود دینے سے موجود ہوئی ہے جبکہ اون کے عدموں پر اوس کے وجود کے پرتوے پڑگئے اوس کی ذات کے عدم پر خدا کی وجودی ذات کا پرتوہ پڑا تو ذات موجود کہلائی اوس کی صفات کے عدم پر خدا کی صفات کے وجود کا عکس پڑا تو صفات موجود ہوگئیں اور اوس کے افعال کے عدم پر افعال خداوندی کا پرتوہ پڑا تو وہ افعال موجود کہلائے اور کسی کو وجود کے پرتوہ سے وجود دینا ہی تخلیق ہے جس کی وجہ سے جبریہ قدریہ بندہ کی ذات کو مخلوق کہتے ہیں کہ وہ عدم سے وجود میں آئی اور بندہ کی صفات کو مخلوق کہتے ہیں کہ وہ عدم سے وجود میں آئیں تو پھر آخر اوسی وجہ سے

اوس کے افعال کو مخلوق کہنے میں اونہیں کیوں تامل ہے کہ وہ بھی تو عدم ہی سے وجود میں آتے ہیں۔ اگر اس بندہ کے ہاتھ میں وجود کی باگ ڈور ہوتی اور یہ کسی چیز میں بھی غیر کی ایجاد سے مستغنی ہو سکتا تو اس بارہ میں اپنے افعال تک ہی کیوں محدود رہتا؟ اپنی ذات اور صفات کو بھی یقیناً ایجاد غیر کی تہمت سے بری رکھتا اور بذاتہ وصفاتہ خود بخود ہی موجود ہوتا۔ پس قدریہ کا یہ کہنا کہ بندہ افعال میں مستقل بالاختیار ہے جس میں کسی قسم کے جبر کا نشان نہیں۔

درحقیقت یہ دعویٰ کرنا ہے کہ بندہ میں وجود خود اپنا اور اصلی ہے جس میں عدم کا نشان نہیں۔ حالانکہ یہ دعویٰ خلاف واقعہ ہونے کے علاوہ خود اون کے مسلمات کے بھی خلاف ہے کہ وہ بندہ کو مخلوق مان چکے ہیں اور مخلوق کی حقیقت ہی وجود و عدم کی ترکیب سے بنتی ہے جس میں عدم اپنا ہوتا ہے اور وجود دوسرے کا جس سے لامحالہ اوسے وجود کے لیے واجب الوجود کا محتاج ہونا پڑیگا اور وہ اپنی ہر اوس چیز میں اوس کا محتاج ہوگا جس میں عدم کی یہ مذکورہ آمیزش ہے اور ظاہر ہے کہ یہ آمیزش اوس کی ذات وصفات سے لیکر افعال تک سب ہی میں سرایت کئے ہوئے ہو تو بلا شبہ وجود کی محتاجگی بھی ان سب ہی میں ہوگی اور سب جانتے ہیں کہ کسی سے وجود لیکر موجود ہونا یا بالفاظ دیگر اپنے عدم کو دوسرے کے وجود کے پرتووں سے چھپانا ہی مخلوقیت ہے تو بندہ کی ذات و صفات بھی مخلوق ہوئی اور افعال بھی۔ ورنہ ایک علت کے اشتراک کے ساتھ حکم میں تفاوت کا دعویدار بننا تحکم محض نہیں ہے تو اور کیا ہے جس کا ارتکاب قدریہ کر رہے ہیں۔

البتہ یہ ضروری ہے کہ گو بندہ کی ذات وصفات اور افعال سب ہی مخلوق الٰہی ہیں جنہیں اوسی موجود اصلی کی بارگاہ سے وجود ملتا ہے مگر تھوڑا سا تفاوت یہ ضرور ہے کہ بندہ کے افعال کو وجود جب ملتا ہے جب اوس کی ذات وصفات کا وجود ہو چکتا ہے۔ اور اوس میں عام وجودی صفات

کیساتھ ارادہ و اختیار کا کمال پیدا کر دیا جاتا ہے۔ اس لئے انسان کے اختیاری افعال کی حد تک اون کی پیدائش میں انسان کے ارادہ اور اختیار کا توسط ضروری ہے ورنہ اختیار کی موجودگی لغو و عبث ہو جاتی ہے جیسا کہ واضح ہو چکا ہے۔ البتہ غیر اختیاری افعال جیسے حرکت رعشہ یا حرکات غفلت و مدہوشی و جنون وغیرہ کہ وہ مثل حرکات طبعیہ کے ہیں یہ توسط نہیں ہوتا۔ سو وہ ان کا یا اون کے ترک کا مکلف بھی نہیں ہوتا۔ مگر بہر حال دونوں قسم کے افعال و حرکات کی تخلیق اللہ ہی کی طرف سے ہوتی ہے مگر ایک کی بلا استعمال اختیار عبد اور ایک کی باستعمال اختیار عبد۔ بندہ کے اسی استعمال اختیار کا نام کسب ہے۔

پس بندہ اپنے افعال کا کاسب ہے اور حق تعالیٰ اون کا خالق۔ لیکن کسب اور خلق میں کوئی ایسا درمیانی حسی وقفہ نہیں ہے کہ اوس کی تحلیل کر کے دکھلا دی جائے یا خود یہ بندہ ہی اوسے کسب کے وقت محسوس کر سکے کیونکہ جیسے ہی بندہ نے کسی چیز کے دیکھنے کا ارادہ کیا تو عین اوسی لمحہ میں آنکھ کی پلک اوٹھی اور ابصار واقع ہو گیا۔ اس آنی کاروبار میں ارادہ ابصار اور خود ابصار میں جو خلق خداوندی سمایا ہوا ہے اوسے تجزیہ کر کے کسی وقفہ کیساتھ مشاہدہ کر لینا خود اس کاسب بندہ کی قدرت سے بھی باہر ہے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ بجلی کا سوئچ دبانے اور بلب کے روشن ہو جانے میں پل بھر کا وقفہ بھی ہم محسوس نہیں کر سکتے۔ بہر حال بندہ کی ذات و صفات میں تو صرف خلق الٰہی کی کارگذاری ہے جس میں بندہ کے کسب کو ادنیٰ دخل نہیں ؂

ما نبودیم و تقاضا ما نبود　　　لطف تو ناگفتہ ما می شنود

البتہ اوس کے اختیاری افعال میں خلق خداوندی کے لئے کسب عبد بھی شرط ہے کہ بلا کسب خلق الٰہی واقع نہیں ہوتا۔ جن کا فصل و امتیاز حسی نظر کے لئے ناممکن ہے۔ اس کو ذیل کی مثال سے یوں سمجھئے کہ:-

جیسے آفتاب اپنے نور کے فیضان سے دھوپ کی مختلف وضع قطع کی

شکلوں ۔ مربع ۔ مثلث مستطیل وغیرہ کو زمین پر نمایاں کرتا ہے گویا جس جس ڈھنگ
کے منفذ سے یہ نور آفتاب گذرتا ہے اوسی وضع کی شکل اختیار کرلیتا ہے ایسے ہی
(بلا تشبیہ) حق تعالیٰ اپنے نور وجود سے کائنات کے مختلف الاشکال اعیان کو وجود
دیتا ہے گویا جس جس ڈھنگ کے عدم کے منفذوں سے نور وجود کا یہ نورانی سایہ
گذرتا ہے اوسی شکل وصورت کی مخلوق نمایاں ہوجاتی ہے ۔ پس جیسے یہ
دھوپوں کے ٹکڑے گویا آفتاب کی مصنوعات ہیں ایسے ہی یہ کائنات یا
ممکنات کے مختلف الوضع پیکر حق تعالیٰ کی مخلوقات ہیں ۔ اگر آفتاب نور کا
سایہ نہ ڈالے تو دھوپ کا ہر ٹکڑا پردۂ ظلمت میں چھپا رہ جائے اور اگر حق تعالیٰ
اپنے وجود کا پرتوہ نہ ڈالے تو ممکنات کا ہر جوہر وعرض پردۂ عدم میں مستور رہ جائے
پس جس طرح دھوپوں کی شکلوں کی حقیقت اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ
نور وظلمت کا مجموعہ ہیں جن میں چہار طرف تو عدم النور یعنی ظلمت گھیرا ڈالے
ہوئے ہے اور درمیان میں ذرا سا محدود حصہ نور کا آگیا ہے ۔

پس اس محدود نور اور اس حد بند ظلمت کے ایک جگہ جمع ہوجانے سے یہ شکل عالم
وجود میں آتی ہے جسے ہم گول دھوپ یا مثلث دھوپ کہدیتے ہیں ۔ اگر نور ہی نور ہو
تو اوس کی کوئی شکل نہیں جیسے کھلے میدانوں یا بے آڑ حصوں میں تاحدنگاہ دھوپ پھیلی
رہتی ہے نہ اوسے مربع کہہ سکتے ہیں نہ مثلث ایسے ہی اگر ظلمت محض ہو تو اوس کی بھی
کوئی شکل نہیں جیسے اندھیری رات میں بے حد و بے نہایت اندھیرا ساری زمین پر
چھایا رہتا ہے جس میں نہ مربع صورت ہے نہ مثلث لیکن جونہی نور اور عدم النور کا
کہیں اجتماع ہوجاتا ہے وونہی شکل وصورت تیار ہوجاتی ہے ۔ اسی طرح نہ
وجود مطلق کی کوئی صورت ہے جیسے حق تعالیٰ کا وجود باوجود کہ ہر شکل وصورت سے
بری ہے اور نہ عدم محض کی کوئی صورت ہے جیسے ناپیدا شدہ عدمات کہ اپنی لاشیئت
کی اندھیریوں میں بے شکل وصورت پڑے ہوئے ہیں ۔ لیکن جونہی عدمات پر وجودات
کا سایہ پڑتا ہے اور وجود وعدم کسی نقطہ پر اس طرح جمع ہوجاتے ہیں کہ بے قید

وجود کے کسی پرتوہ کو عدم کی حد بندیاں گھیر کر مشخص دکھلانے لگیں وہی کائنات کی یہ بوقلموں شکلیں نمایاں ہوجاتی ہیں جس سے واضح ہے کہ شکل نام حد بندی اور تقیید کا ہے۔ اطلاق اور عموم محض شکل سے بری و بالا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ نہ حق تعالیٰ کی کوئی شکل و صورت ہے کہ وہ وجود بجہت اور لامحدود ہے۔ اور نہ غیر پیدا شدہ کائنات کی کوئی صورت ہے کہ وہ عدم محض ہے اور اوس کی بھی کوئی حد و نہایت نہیں۔

کیونکہ جب حق تعالیٰ کا وجود لامتناہی ہے اور ہر حصہ وجود میں ظہور و تجلی کی شان ہے اور یہ ظہور وانعکاس عدمات ہی کے سانچوں سے ہوتا ہے تو جتنے گوشے وجود کے ہونگے اوتنے ہی سانچے عدم کے بھی ہونگے۔ پس اگر وجود لامحدود ہوگا تو اوس کا یہ محل قابل عدم بھی لامتناہی ہوگا ورنہ اگر یہ وجود جس کا ظہور علے الاطلاق ممکن ہے تو لامحدود ہوا اور اوس کے محل ظہور جو عدمات میں محدود ہوں تو کمالات ذات کا لامحدود حصہ ناقابل ظہور ہوجائے جو سراسر محال اور خلاف مفروض ہے اسی طرح اوس کی صفات مثلاً علم و قدرت کی لامحدودیت اوس کے معلومات کی لامحدودیت کی مقتضی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اوس کے معلومات و مقدورات جو معرض وجود میں آچکے ہیں وہ محدود ہیں بفحوائے وان من شیٔ الا عندنا خزائنہ وما ننزلہٗ الا بقدر معلوم تو لامحالہ غیر ظاہر شدہ معلومات و مقدورات ہی کو لامحدود ماننا پڑیگا اور وہ بلاشبہ عدمات ہیں اس لئے عدم کو بھی بے نہایت کہنا پڑیگا۔

گویا ہر وجودی کمال کی محاذاۃ میں اوس کا عدم قائم ہے جو انفعال کی صلاحیت رکھتا ہے اور اوس ہی کو ہوکر یہ کمال ظہور پذیر ہوسکتا ہے۔ اور کمالات وجود کی کوئی حد نہیں تو لامحالہ نقائص عدم کی بھی حد نہیں ہوسکتی۔ ورنہ وہ کمالات حق جن کا تعلق معدوم کی ایجاد و ابقاء سے ہے سب محدود ٹھہر جائیں گے۔

پس ظواہر کی لامحدودیت مظاہر کی لامحدودیت کی کھلی دلیل ہے اور خلاصہ یہ نکلا کہ وجود کی طرح عدم کی بھی کوئی حد نہیں۔ اور غیر محدود کی کوئی شکل نہیں

ہوسکتی کہ شکل نام ہی حد بندی کا ہے۔ اس لئے نہ حق تعالیٰ کی کوئی صورت ہوسکتی ہے کہ وہ ذات وصفات سے لامحدود ہے اور نہ عدم محض کی (جس کو خلاء کہنا چاہیئے) کوئی حد ہوسکتی ہے پس شکل کی حقیقت حد بندی نکلی جس میں عدم کے حصّوں پر وجود کے حصّے سایہ ڈال کر ایک خاص ہیئت اختیار کرلیں۔

ہاں مگر اس موقع پر یہ پیش نظر رہنا چاہیئے کہ ان عدمات کے سانچوں میں ذات حق خود نہیں ڈھلتی کہ اوس پر محدود بن جانے کا دھبّہ آئے بلکہ اوس کا عکس اور وجودی سایہ ڈھلتا ہے جیسے روشندان کے منفذ میں خود آفتاب کی ذات ڈھلکر ظاہر نہیں ہوتی اور یہ ممکن بھی کب ہے کہ ایک بالشت بھر کے روشندان میں وہ آفتاب سما جائے جو زمین سے بھی ۹ کروڑ گنا بڑا ہے۔ بلکہ اوس کی دُھوپ اور نورانی سایہ ان سوراخوں سے ہوکر گذرتا ہے جو متشکل بنتا ہے اور بظاہر محدود ہوجاتا ہے لیکن حقیقتاً وہ بھی محدود نہیں ہوتا کہ واقعۃً دھوپ کے ٹکڑے ہوجائیں بلکہ سایہ کی اوٹ میں ہوکر نظر یوں آنے لگتا ہے کہ دھوپ کے حصّے بخرے ہوگئے ورنہ اگر اس روشندان کے سایہ کو بیچ سے ہٹا دیا جائے تو دھوپ اوسی طرح متصل واحد دکھائی دینے لگے گی جس طرح تھی اور اس حالت میں بھی ہے۔

اس سے واضح ہوا کہ آفتاب کے نور ڈالنے سے ذات آفتاب تو بجائے خود ہے۔ دھوپ بھی محدود نہیں ہوتی البتہ سایہ کے ٹکڑے ضرور ہوجاتے ہیں جن سے یہ نور بھی ٹکڑے ٹکڑے نظر آنے لگتا ہے۔ پس ان مربع مثلث شکلوں میں حقیقی حد بندی اگر ہوتی ہے تو سایہ کی نہ کہ نور آفتاب کی۔

اسی طرح کائنات کی ان زندہ شکلوں میں جب کسی عدم پر وجود الٰہی کا پرتوہ پڑتا ہے اور وہ شکل موجود ہوجاتی ہے تو عدم کے سانچہ میں ذات حق نہیں ڈھل جاتی کہ حلول وغیرہ کا شبہ کیا جائے بلکہ اوس کے وجود کا سایہ اور پرتوہ پڑتا ہے اور وہ بھی عدم کے سانچہ میں ڈھلتا نہیں بلکہ اس عدم زدہ شکل کی حد بندیوں میں یوں محسوس ہونے لگتا ہے کہ وجود محدود ہوگیا ہے اور ان شکلوں میں بٹ کر ٹکڑے

ٹکڑے بنگیا ہے حالانکہ وجود کا یہ نورانی سایہ دھوپ کی طرح متصل واحد ہے جس میں عدموں کے روشندانوں کی حد بندی سے حقیقتاً کوئی تحدید نہیں ہوتی۔ پس لامحدود ذات حق سے تو صورت کی نفی اور حد بندیوں سے بریت ہر حالت میں کیجائے گی جس کا نام تنزیہہ ہے۔ لیکن عدم سے اس نفی اور تنزیہہ کی ضرورت نہیں کہ وہاں وہ شیئت ہی نہیں جس سے نفی کیجائے۔

بہرحال اب اگر آفتاب کی بنائی ہوئی اس شکل پر غور کیا جائے جس میں نور و ظلمت دونوں جمع ہوگئے ہیں تو محسوس ہوگا کہ اس شکل میں نور کا حصّہ تو آفتاب سے آیا ہے نہ کہ خود اس شکل کی ذات سے۔ ورنہ وہ بلا طلوع آفتاب بھی منور رہتی حالانکہ قبل از طلوع آفتاب اس شکل میں نور کا کوئی پتہ نشان تک نہ تھا اور ظلمت کا حصّہ خود اس شکل کی ذات میں سے ابھرا ہے۔ جو اوس کی اصلیت تھی نہ کہ آفتاب سے کہ وہاں ظلمت کا نشان ہی نہیں۔

ٹھیک اسی طرح مخلوقات ربانی کی ان شکلوں میں جنہیں موجودات عالم یا ممکنات کہتے ہیں اور جو وجود و عدم سے مرکب ہیں وجود کا حصّہ تو اللہ سے آیا ہے نہ کہ خود اس ممکن سے ورنہ یہ بلا تخلیق الٰہی ازل سے موجود رہتا اور عدم کا حصّہ خود اس مخلوق کا ہے کہ یہ ساری کی ساری اصل میں تو عدم ہی تھی وجود خداوندی کے پرتو نے اس معدوم الاصل کو موجود الوقت کر دکھایا ہے نہ کہ یہ عدم ذات حق سے آیا ہے کہ وہاں عدم کا نشان ہی نہیں۔

لیکن یہاں یہ بھی پیش نظر رہنا چاہیئے کہ اس شکل میں ظلمت کا حصّہ گو خود اس شکل کی ذات ہی کا ہو مگر وہ نمایاں جب ہی ہوسکتا ہے کہ جب آفتاب سے نور آجائے۔ اگر آفتاب اس شکل پر نور ڈال کر اوسے نمایاں نہ کرے تو خود اوس کی ظلمت بھی کسی کے سامنے نہیں آسکتی۔ پس شکل کی ظلمت نمایاں ہونے میں آفتاب کے فعل کا دخل ہوا نہ کہ خود اس شکل کے فعل کا۔ اس شکل کا کام تو صرف یہ تھا کہ وہ اپنی قابلیت نور کو آفتاب کی محاذات میں لاکر پیش کردے تاکہ آفتاب

اوس پر اپنا نور چمکا دے۔

ٹھیک اسی طرح مخلوقات آلہیہ میں جو وجود و عدم سے مرکب ہے۔ عدم کا حصہ بغیر وجود آئے نمایاں نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ مخلوق کی پیدائش سے پیشتر اوس کا عدم نمایاں تو کیا ہوتا وہ کوئی قابل ذکر شئے تک نہ تھا کہ اوس کا کوئی چرچا بھی زبانوں پر ہوتا۔ اور اوسے کوئی جانتا بلکہ وہ لویکن شیئا مذکورا تھا۔ پس اوس کا عدم بھی قابل ذکر اور قابل نمائش وجود ہی آنے سے ہوا۔

اگر حق تعالیٰ اس شکل کو وجود نہ دیتے تو نہ اوس کا چاندنا ظاہر ہوتا نہ ظلمت اور وجود و فناہی تخلیق ہے تو نتیجہ صاف نکل آیا کہ مخلوق کی خیر و شر اون کے عطاء وجود یعنی تخلیق سے کھلتی ہے۔ مخلوق کا کام صرف اتنا ہے کہ اپنی صلاحیتوں کو خالق کے آگے پیش کرتی ہے۔ اور وہ اونہیں وجود دیدے کہ کھولتا رہے نہ یہ کہ مخلوق اپنی برائی بھلائی خود ہی اپنی ایجاد سے کھول دے۔ پس جیسے دھوپ کی شکلیں اپنی نورانیت اور ظلمانیت کو از خود ظاہر نہیں کر سکتیں بلکہ آفتاب کے سامنے حاضر ہو کر نور لیتی ہیں جن سے اون کا چاندنا اور اندھیرا اور تنویر و اظلام ظاہر ہوتا ہے۔ اسی طرح مخلوقات اپنی خیر و شر جو اوس کے وجود و عدم کا ثمرہ ہے از خود بالاستقلال ظاہر نہیں کر سکتیں بلکہ اون کا کام صرف اپنی استعدادوں کو خدا کے بخشے ہوئے ارادہ و اختیار سے ذات باری تعالےٰ کے سامنے لے آنا ہے تاکہ اُدھر سے وجود ملجانے سے اون کی بُرائی بھلائی نمایاں ہو جائے۔ پس اس صلاحیتوں کی اختیاری اور ارادی پیشکشی ہی کا نام کسب ہے اور اُدھر ہے ہر اختیار و عزم پر فعل خیر و شر کو وجود دے دینا خلق ہے۔ کسب بندہ کی طرف سے ہے اور خلق خدا کی طرف سے ہے۔ پس بندہ کی خیر تو خیر شر بھی بغیر ایجاد خداوندی کے نمایاں نہیں ہو سکتی جیسے دھوپ کی شکل کی نورانیت تو بجائے خود ہے ظلمانیت بھی بغیر آفتاب کے فعل تنویر کے نہیں کھل سکتی۔

مسئلہ تقدیر میں اہل سنت کے مذہب کے یہی دو رکن ہیں۔ کسبِ عبد اور خلقِ رب۔ کسبِ عبد جبریہ کے مقابلہ پر ہے اور خلقِ رب قدریہ کے مقابلہ پر۔ اس لئے یہ دونوں ہی طبقے اہل سنت کے مقابل آئے۔ ایک نے کسبِ عباد کو نشانہ بنالیا۔ اور ایک نے خلقِ رب کو۔ اور اعتراضات کی بوچھار شروع کردی۔

قدریہ نے خدا کے خلق افعال پر نکتہ چینی کرتے ہوئے کہا کہ اگر بندہ کو خالق افعال نہ مانا جائے بلکہ اوسے کاسب کہکر اوس کے افعال کا خالق خدا کو تسلیم کرلیا جائے تو خدا جہاں خالق خیر ٹھیریگا وہیں خالق شر بھی قرار پائیگا۔ اور یہ بلاشبہ خدا کی شان تنزیہہ کے خلاف ہے کہ اوسے شرور و مفاسد کا موجد اور خالق تسلیم کیا جائے اور شرور کی نسبت اوس کی بارگاہ رفیع کی طرف کیجائے

لیکن اہل سنت کی طرف سے کہا جاسکتا ہے کہ بندہ کے کسب کرنے پر اوس کے افعال کو پیدا کردینا ظاہر ہے کہ عطاءِ وجود ہے اور عطاءِ وجود کسی حالت میں بھی مذموم نہیں۔ بلکہ اعلیٰ ترین صناعی اور مخلوق پر انتہائی احسان ہے کہ اوسے وجود جیسی بے بہا دولت بخشدی اور ساتھ ہی اوسے اپنے مکنون جوہر اور طبعی خاصیات دکھلانے کی آزادی دی اور موقعہ بخشا۔

یہ دوسری بات ہے کہ یہ پیدا شدہ چیز خواہ وہ افعال خلائق ہوں۔ یا خود خلائق اپنی ذات سے بری ہو یا اچھی۔ مگر وجود بخشنا ہر صورت میں خوبی ہی خوبی اور وجود دینے والا بہرصورت مستحق مدح و ثنا رہی رہے گا کہ اوس نے اپنا عجیب و غریب کمال دکھلایا جو کسی اور سے نہ بن پڑتا تھا۔

مثلاً ایک شعبدہ گر اپنی ٹوکری کے نیچے چند کنکریاں چھپا کر اوس پر اپنا ڈنڈا پھراتا ہے اور ڈگڈگی بجاتا ہے اور منٹ بھر میں ایک چلتا پھرتا کبوتر نکال کر دکھلا دیتا ہے جس پر تماشبین متعجب اور مسرور ہو جاتے ہیں۔ تھوڑی دیر میں وہی شعبدہ گر اوس ٹوکری کے نیچے سے ایک رسی چھپا کر نکالتا ہے تو وہ دوڑتا بھاگتا

سانپ بن جاتی ہے جس سے تماشٔ بین متوحش اور خوف زدہ ہو کر بھاگنے لگتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ کبوتر مرغان حرم میں سے ہے۔ ایک بے ضرر اور پاک جانور ہے اور سانپ بدطینت اور موذی جانور ہے۔ ایک اچھا اور ایک بُرا۔ لیکن تماشٔ بینوں کی نگاہ میں شعبدہ باز دونوں صورتوں میں اچھا باکمال اور مستحق مدح و انعام ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ اوس نے تو ہر صورت میں اپنا کمال ہی دکھلایا اور اشیاء کو وجود ہی دیا اور وجود دینا بہرصورت انعام ہے۔ کبوتر کو دیا جائے یا سانپ کو۔ نیز کبوتر اپنی ذات سے اچھا سہی اور سانپ بُرا سہی مگر مجموعۂ تماشہ کے لحاظ سے دونوں خیر ہی خیر ہیں کیونکہ تماشہ کا کمال بغیر ان مختلف انواع کے نمایاں کئے پورا نہیں ہو سکتا تھا۔ اس لئے شعبدہ گر کی طرف کسی صورت میں کوئی بُری نسبت نہیں ہو سکتی۔

ایک معمار تعمیر مکان کے سلسلہ میں شہ نشین بھی بناتا ہے جس میں گلدستے اور آرائش کے سامان رکھے جاتے ہیں اور بیت الخلاء بھی بناتا ہے جہاں منوں نجاستیں ڈالی جاتی ہیں۔ ایک شے اپنی ذات سے اچھی اور ایک بُری مگر معمار ہر صورت میں قابل تعریف اور مستحق ثنا و صفت ہے کیونکہ اوس نے تو بہرصورت اپنی ایجاد و وجود بخشی کا کمال ہی دکھلایا۔ نیز مجموعہ مکان کی نسبت دونوں چیزیں اچھی۔ کیونکہ مکان کا کمال ان انواع کے بغیر پورا نہیں ہو سکتا تھا۔

اسی طرح حق تعالےٰ خالق خیر بھی ہے اور خالق شر بھی۔ خالق ایمان بھی ہے اور خالق کفر بھی۔ خالق تقوےٰ بھی ہے اور خالق فجور بھی۔ اور ان میں سے ہر خیر اپنی ذات سے اچھی اور شر اپنی ذات سے بُری۔ مگر وجود دہندہ اور پیدا کنندہ دونوں کے لحاظ سے صاحب خیر۔ باکمال اور مستحق ثنا و صفت ہے کہ اوس نے بہرحال وجود بخشی کی جو احسان ہی احسان اور انعام ہی انعام ہے نیز اوس نے ان دونوں نوعوں کے لحاظ سے فیاضی ہی کی کہ ہر نوع کو اپنی ذاتی خاصیت دکھلانے اور اپنے انجام تک پہونچنے کا موقعہ دیا ادھر مجموعہ عالم کے اعتبار سے

ان میں سے کوئی چیز بھی شر نہیں کہ مجموعہ کا کمال ان ساری انواع کے بغیر پورا نہیں ہو سکتا تھا ؎

گلہائے رنگ رنگ سے ہے زینت چمن   اے ذوق اس جہاں کو ہے زیب اختلاف سے

پس خالق جل مجدہٗ کی طرف نہ بایں معنی شر کی نسبت ہوتی ہے کہ وہ وجود بخشندہ ہے کہ بخشش وجود نہ شر ہے نہ شر کی نسبت اور نہ بایں معنی شر کی نسبت ہوتی ہے کہ اوس نے مجموعۂ عالم اور کارخانۂ تکوین کو مختلف المزاج اشیاء سے رونق بخشی کہ مجموعہ کو اشتات سے مزین کرنا نہ شر ہے نہ شر کی نسبت۔ پھر نہ بایں معنی شر کی نسبت ہوتی ہے کہ مختلف الخاصیات اشیاء کو اپنی خاصیات دکھلانے میں اوس نے آزادی دی اور کسی شے کو آزادی دینا اور اوسے اوس کی حد کمال پر پہونچنے کا موقعہ دیکر اوس کے انجام اور اوس کے صحیح ٹھکانے پر پہونچا دینا نہ شر ہے نہ شر کی نسبت۔

اسی حقیقت کو ذرا اور گہری نظر سے دیکھنے کے لئے اوسی وجود و عدم کے نظریہ کی روشنی میں دیکھئے تو یوں نظر آئیگا کہ یہ عالم جبکہ مجموعہ وجود و عدم ہے جیسا کہ ابھی ثابت ہوا تو اوسے اور اوس کے تمام اجزاء کے عدمات کو وجود کا لباس پہنانے سے قدرتاً اوس سے دو قسم کے امور ظاہر ہو سکتے ہیں۔

ایک طرف تو اوس کے عدمات کے سانچوں میں وجود ڈھلنے سے وجود کے کمالات کھلینگے جو اس طرف کی خصوصیات کے لحاظ سے بقدر وجود مخصوص رنگ کے ہونگے اور دوسری طرف اوس کی اصلی جبلّت عدم کے مکنونات عدمی نقائص کی صورت میں نمایاں ہونگے۔ اور ان دونوں رنگوں کے سامنے آنے ہی سے اوس شے کی ماہیت اور نوعیت دنیا کے سامنے واشگاف ہوگی۔ اور ادھر اللہ کی صناعی کا کمال کھلکر اوس کی مختلف صفات و شئوں نمایاں ہونگی۔ شے کے وجودی کمالات ظاہر ہونے سے تو خود وجود کا کمال سامنے آئیگا کہ وہ مختلف مظاہر میں نمایاں ہوا اور خود اس طرف کے عدمی نقائص کھلنے سے وجود کے اظہار یعنی کھولدینے کا کمال

سامنے آئیگا کہ اوس نے اپنی مخفی نورانیت اور روشنی سے اس تتے کی جبلی اور مخفی کمزوریاں سامنے کردیں۔ گویا وجود ایک نور ہے جس کی حقیقت یہ ہے کہ:۔
ظاھر بنفسہ مظھر لغیرہ (خود نمایاں اور دوسرے کو نمایاں کردینے والا)
پس ایک صورت میں تو وجود اپنے باطن کو کھولتا ہے تو خیر و خوبی نمایاں ہوتی ہے۔ اور ایک صورت میں وہ اپنے مظہر و مورد کے باطن کو کھولتا ہے جو عدمی تھا تو شر و خرابی واضح ہوتی ہے۔ اور اس طرح ظہور و اظہار کی بوقلمونیاں دنیا کے سامنے آ آکر ایجاد ربانی کے کمالات و انشگاف کرتی رہتی ہیں۔ مثلاً ایک انسان کے عدم العلم پر جب علم خداوندی کا وجودی پرتوہ پڑیگا اور یہ شخص عالم کہلائے گا تو ظاہر ہے کہ وہ عالم الکل اور علام الغیوب تو بن ہی نہ جائیگا جبکہ عدم العلم کا نقص بھی بوجہ عدم اصلی اوس کی ذات کیساتھ قائم ہے۔ پس بقدر استعداد تو وہ اس پرتوہ علمی سے علم جذب کریگا اور بقدر عدم استعداد اوس کا عدم علم یعنی جہل اوس میں قائم رہیگا۔ پس جس حد تک علمی کمال اوس سے ظاہر ہوگا وہ تو علم الٰہی کا ظہور ہوگا جو اس کے ظرف کے مناسب وضع و انداز لئے ہوئے ہوگا کہ علم الٰہی نے اوس میں جلوہ افروزی کرکے خود اپنے کو اوس کے روزن جہل سے نمایاں کیا اور جس حد تک اوس سے جہالت سرزد ہوگی وہ خود اوس کے جاہل نفس کا جبلی شر ہوگا مگر وہ کھلیگا علم کے ظہور کے بعد ہی۔ کہ اس کے بغیر نہ اوس کے عدم کا چرچا ممکن تھا نہ عدم علم کا۔ پس بصورت کمالات علمی تو علم الٰہی خود نمایاں ہوا اور بصورت نقائص جہل علم نے اس شخص کی جاہلانہ جبلت کو نمایاں کیا۔
پہلی صورت اللہ کے کمال لطف و کرم کی ہے کہ کس فیاضی سے اس ظلماتی مخلوق میں اپنا نور علم چمکایا۔ اور کوئی ادنی بخل روا نہ رکھا۔ اور دوسری صورت اللہ کے کمال عدل و انصاف کی ہے کہ مخلوق کے ہر مکنون جوہر اور اوس کی ہر طبعی اور جبلی خاصیت کو خواہ وہ کتنی ہی گندہ کیوں نہ تھی نمایاں ہونے کا موقعہ دیا۔ اور اوس پر کوئی بھی پابندی عائد نہ فرمائی۔ اگر مخلوق بے اختیار تھی تو اضطراراً

اور اگر بااختیار تھی تو اختیاری امداد سے اوسے کمال کھلنے کا موقعہ بخشا۔ اوس کی فیاضیوں کے سامنے مطلقاً ہر مخلوق بہرہ یاب ہے خواہ وہ شر ہو یا خیر وہ ہر ایک کو موقعہ بخشتا ہے کہ وہ اپنے طبعی اسرار و غوامض کھول کر اپنے نتیجہ تک پہنچ جائے۔ کلا نمد ھؤلاء و ھؤلاء من عطاء ربک وما کان عطاء ربک محظورا۔

اس سے واضح ہوا کہ مسئلہ تقدیر میں خلق خیر و شر اور بالخصوص تخلیق شر خدا کے لئے کسی اتہام و الزام کا باعث تو کیا ہوتی مزید اظہار کمالات اور ظہور خیرات کا باعث ہے۔ وہ شر کو اگر پیدا کرتا ہے تو شر اوس کی ذات پاک کے پاس نہیں پھٹک سکتی اُدھر سے صرف وجود چلتا ہے اور اس وجود یافتہ کی برائی کو کھول کر اپنی بھلائی اوس میں شامل کر دیتا ہو نہ یہ کہ اوسے کوئی برائی بخشتا ہے۔ پس کسی بُرے کو سامنے لا کر اوسے بھلائی سے مقرون کرنا اور بُرائی نہ دینا آخر کون سے اُصول سے شر کہا جائیگا اور یہ نسبتہ اللہ کی جناب میں کب بُری ہے کہ اوس کی وجہ سے اہل سنت کو مطعون کیا جائے۔

غرض جس اُصول پر اللہ کے جُود و نوال اور عدل و انصاف کا ظہور ہوتا ہو کہ ایک طرف تو کمال عدل سے بندہ کے طبعی جوہروں کو کھلنے کا موقعہ دیا جائے اور دوسری طرف کمال فیضان سے اوسے وجود کی خیر کا مورد بنایا جائے اور اس وجود سے جو کمالات ظاہر ہوں اون کو کمال رحمت سے اس بندہ ہی کی طرف منسوب بھی کر دیا جائے۔ حالانکہ وجودی کوئی کمال بھی حقیقتاً اوس کا نہیں تھا تاکہ اس کمال و نقصان کے ظہور سے بطور رحمت یہ کہا جا سکے کہ اتنی تو اس بندہ میں استعداد کی خوبی تھی کہ وجود کے ذریعہ کمال کا یہ حصّہ اوس نے اپنے اندر جذب کر لیا اور اتنی اوس کی استعداد میں کمی تھی کہ اپنے ذاتی عدم کی بدولت کمال کا باقی ماندہ حصّہ جذب نہ کر سکا

بلکہ عدمی نقائص کا ظہور اوس سے ہوتا رہا۔ اور اس لئے وہ بقدر کمال تو اتنے عروج و سربلندی کا مستحق ہے اور بقدر نقصان اتنی پستی اور سرنگونی کا مستحق ہے۔ تو کیا یہ اُصول اور اس کے عادلانہ ثمرات خدا کی بارگاہ رفیع میں کسی ادنیٰ سی نسبت شر کا بھی باعث کہلائے جا سکتے ہیں؟ جن سے اہل سنت کو ملزم ٹھیرایا جائے اور اس اُصول کی تردید کی فکر کیجائے؟

بہر حال اس سے واضح ہو گیا کہ حق تعالیٰ خالق خیر ہو کر بھی مستحق حمد و ثنا ہے اور خالق شر ہو کر بھی مستحق توصیف و تعریف ہے کہ اوس نے ہر صورت میں کمال دکھلایا اور کمال عطا فرمایا اور کمال کا دکھلانا اور دوسرے کو دینا کسی حالت میں بھی بُرا یا بری نسبتہ نہیں ہو سکتا۔ اب اگر اس کمال کے دینے سے کسی ذات کی اپنی ذاتی برائی کھلنے لگے تو اس میں خوبی دینے والے کا کیا قصور ہے؟ کھوٹ اوس کا ہے جس کی جبلّت میں بُرائی پیوست تھی اور وہ اس بھلائی کے چاندنے میں چمکنے لگی۔ ورنہ اگر ان عدمی برائیوں کے ظہور سے خوف کھایا جاتا تو کسی معدوم کو وجود ہی نہ دیا جاتا کہ معدوم میں اوس کے عدم کے سبب شر و برائی کے سوا تھا کیا کہ نکلتا۔

بلکہ اگر نگاہ کو اور گہرا کیا جائے تو واضح ہوگا کہ خلق خیر جس پر فرق باطلہ کو کچھ زیادہ اعتراض نہیں بغیر خلق شر کے مکمل ہی نہیں ہو سکتا۔ اس لئے اس عالم کون و فساد میں جس حد تک ضرورت خیر کے پیدا کرنے کی تھی اوسی حد تک ضرورت شر کے پیدا کرنے کی بھی تھی کہ ایک کے بغیر دوسری کا کارخانہ مکمل نہیں ہو سکتا تھا۔ اور اس لئے خیر و شر مجموعۂ عالم کے لئے دونوں خیر ٹھیرتی ہیں اور گویا بلحاظ مجموعۂ عالم کوئی چیز بھی شر نہیں کہ اوسے شر کہکر بارگاہ حق کو اوس کی نسبت سے بچانے کی فکر کی جائے اور جو اس فکر میں ساتھ نہ دیں اونہیں مطعون کیا جائے۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ حسب ثابت شدہ وجود تو صرف ذات بابرکات

حق کیساتھ قائم ہے جو اپنے جوہر ذات کے لحاظ سے ہر چیز سے غنی اور مستغنی ہے۔ حتیٰ کہ خود وجود کا بھی محتاج نہیں کہ کہیں سے لائے جبکہ اوس کا وجود ذاتی اور خانہ زاد ہے۔ البتہ عالم کائنات کا ذرہ ذرہ اپنی ذات سے چونکہ معدوم ہے اس لئے وہ اپنے وجود کے لئے جب بھی اوس کی استعداد اوس کی موجودگی کا تقاضا کریگی حق تعالیٰ کا محتاج ہوگا۔ لیکن اگر غور کرو تو یہ ممکن جو وجود کا خواہشمند اور اوس کا محتاج ہے اپنی موجودگی کے لئے صرف وجود ہی کا محتاج نہیں عدم کا بھی محتاج ہے کیونکہ وجود وہیں تو آسکیگا جہاں وجود نہ ہو۔ بلکہ عدم ہو۔ ورنہ موجود اشیار کو وجود دیا جانا تحصیل حاصل ہے۔ جو عبث اور لغو ہے۔ بلکہ موجود شے وجود قبول کر بھی نہیں سکتی کیونکہ قبولیت خلار سے ہوتی ہے اور جب وہاں ہر گوشہ وجود سے پُر ہے تو ظرف وجود خالی کب رہا کہ وجود اوس میں بھرا جائے۔ اسی لئے حق تعالےٰ شانہ کو جو وسیع الوجود۔ محیط الوجود اور کامل الوجود ہے نہ وجود دیا جا سکتا ہے نہ وہاں قبولیت وجود کی گنجائش ہی ہے کہ وہاں کوئی گوشہ وجود سے خالی ہی نہیں جس میں وجود آئے۔ غرض عطار وجود کی ضرورت اور گنجائش وہیں ہوتی ہے جہاں وجود نہ ہو بلکہ عدم ہو۔ اس سے واضح ہوا کہ وجود اپنی کارگذاری بغیر عدم کے دکھلا ہی نہیں سکتا کہ وجود پر وجود کی کارگذاری ممکن بھی نہیں اور لغو بھی ہے۔ اس لئے گویا وجود اپنے ظہور میں عدم کا ضرورت مند ہے کہ اوس کی نمود بغیر عدم کے محل و مورد کے نہیں ہوتی۔

اور یہ پہلے ثابت ہوچکا ہے کہ وجود خیر محض اور عدم شر محض ہے۔ اس لئے اگر ہم یوں کہدیں کہ خیر کا ظہور بغیر شر کے ظہور کے ممکن نہیں اور خیر کا کارخانہ بغیر شر کے مکمل نہیں ہوسکتا تو کچھ بے جا نہ ہوگا۔ نظر بریں یہ ماننا پڑیگا کہ جب بھی وہ قادر مطلق اپنے وجود باجود کی خیر و خوبی نمایاں فرمائیگا تو اوس کے لئے محل و مورد عدم ہی بنے گا اور عدم پر وجود پڑنے سے اوس کے عدمی نقائص قدرتاً کھلے بغیر نہیں رہیں گے تو لامحالہ نتیجہ وہی نکل آیا کہ خیر کا ظہور بغیر شر کے ظہور کے نہ ہوسکیگا

یا یوں کہو کہ اس ممکن سے خیر کیساتھ بقدر قلت استعداد و شر کا ظہور بھی ضروری ہے ورنہ ثابت ہوگا کہ اوس میں شر کا منشا ہی نہیں تھا جس کا نام عدم ہے۔
حالانکہ ممکن کے معنی ہی معدوم الاصل اور موجود الوقت کے ہیں۔ اس لئے شر کا اظہار فطرتاً مقتضائے تخلیق ہوا تو کس طرح سے کہدیا جائے کہ خلق شر کی نسبت بارگاہ حق کے لئے ایک بری نسبت ہے ورنہ اگر اس نسبت شر کے خوف سے کلی احتراز کیا جائے تو نفس تخلیق ہی سے انکار کرنا پڑیگا۔ پس ایک نسبت شر ہی نہیں کھلے بندوں تخلیق شر کا دعویٰ کرنا بھی شر نہیں ثابت ہوتا جبکہ شر خود مقتضائے تخلیق ثابت ہوتا ہے ورنہ تخلیق خیر کے عقیدہ سے ہی دست بردار ہونا پڑیگا کہ اس کائنات میں کسی خیر کا کوئی کارخانہ بغیر شر کے مکمل نہیں ہوتا۔ تو اب اہل سنت پر کیا الزام ہے؟
بلکہ اگر پیک فکر کو اور تیز دوڑایا جائے تو شاید ہمارے لئے یہ دعویٰ کرنا بھی سہل ہو جائے کہ تخلیق حقیقتاً صرف شر کی ہی ہوتی ہے نہ کہ خیر کی۔ کیونکہ یہ واضح ہو چکا ہے کہ خیر کا منبع وجود ہے اور شر کا مخزن عدم۔ اور جبکہ وجود اللہ کا ذاتی ہے تو بلاشبہ خیر بھی اوسی کی ذاتی ہے۔ اور عدم جبکہ مخلوق کا ذاتی ہے تو شر اوس کی ذاتی ہوئی اور ظاہر ہے کہ تخلیق یا خلق کے معنی اوس چیز کو وجود دینے کے ہیں جس میں وجود نہ ہو۔ پس خیر جبکہ ذات حق میں ازل سے موجود اور ثابت و قائم ہے تو اوس کی تخلیق کے قائل ہونے کے معنی اوس کی عدم موجودگی کے قائل ہونے کے ہونگے ورنہ اگر وہ موجود تھی تو تخلیق کر کے اب وجود اوسے کیوں دیا جارہا ہے۔ حالانکہ ذات حق میں خیر کی عدم موجودگی کا تخیل بھی بندہ کے حق میں کفر اور اوس کی بارگاہ قدس کے لئے شر کی کھلی نسبت ہے جس سے وہ بری ہے۔
پھر یہی نہیں جبکہ خیر کا دوسرا نام وجود ہے تو خیر کے مخلوق ہونے کے معنی یہ ہوں گے کہ وجود مخلوق کیا جارہا ہے اور وجود کو وجود دیا جارہا ہے حالانکہ ایک طرف تو یہ تحصیل حاصل اور لغو و عبث ہے اور دوسری طرف خدا میں وجود

نہ ہونے کا قائل ہوجانا ہے جو انتہائی شوخ چشمی اور کھلی دہریت ہے۔ نیز اس سے خود خالق کے جوہر ذات کی تخلیق اور وہ بھی خود اوسی کے ہاتھوں لازم آتی ہے کہ گویا وہ خود اپنے کو پیدا کرے حالانکہ یہ تقدم شے علی نفسہ ہے محال بھی ہے اور ایجاد وجود ہونے کے باعث لغو اور عبث بھی ہے جس سے اوس کی بارگاہ منزہ اور بری ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ خیر تو اللہ سے صادر ہوتی ہے نہ کہ وہ اوسے پیدا فرماتا ہے کہ پیدائش عدم کی ہوتی ہے نہ کہ وجود کی اور خیر وجودی چیز ہے کیونکہ خلق کے معنی عطاء وجود کے ہیں اور وجود عدم کو دیا جاتا ہے نہ کہ خود وجود کو۔ اور شر درحقیقت اللہ کی مخلوق ہوتی ہے نہ کہ وہ معاذ اللہ اوس سے صادر ہوتی ہے کیونکہ خلق کے ذریعہ وجود عدم کو دیا جاتا ہے۔ اور عدم ہی شر کا دوسرا نام ہے اور شر اوس سے صادر نہیں ہوسکتی۔ جس کی بناء یہ ہے کہ صادر تو مصدر میں پہلے سے موجود ہوتا ہے۔ اس لئے اوس سے صادر اور سرزد ہوجاتا ہے جیسے آفتاب سے نور صادر ہوتا ہے لیکن مخلوق خالق میں نہیں ہوتا۔ اگر خالق میں ہوتا تو اوسے پیدا کرنے اور وجود دینے کی ضرورت ہی نہ پڑتی۔ اس لئے اوسے بنایا جاتا ہے اور وہ عدم کے سوا دوسری چیز نہیں۔ کیونکہ عدم ہی خالق میں نہیں جو اوس سے صادر ہو۔ اس لئے خلق جب بھی واقع ہوگا عدم ہی پر واقع ہوگا اور مخلوق جب بھی بنے گا معدوم ہی بنے گا کہ وہی پہلے سے نہ تھا جسے وجود کی حاجت پڑی خلق وجود پر واقع ہو ہی نہیں سکتا کہ وہ تو ذات حق میں ازل سے ثابت اور قائم ہے۔ پس وجود کا تو اوس سے صدور ہوگا نہ کہ خلق اور عدم کا اوس کے فعل سے خلق ہوگا نہ کہ صدور۔ ادھر یہ واضح ہے کہ خیر کا دوسرا نام وجود اور شر کا دوسرا نام عدم ہے اس لئے اب اس دعوی میں کوئی تامل نہ ہونا چاہیئے کہ خلق جب بھی ہوگا شر ہی کا ہوگا نہ کہ خیر کا۔ اب اگر خلق شر خالق کے حق میں کوئی برائی یا بری نسبت ٹھہر جائے جس سے خالق کی تنزیہ ضروری ہو جیسا کہ قدریہ

مدعی ہیں تو اس کے یہ معنی ہوئے کہ معاذ اللہ نفس تخلیق ہی کوئی برائی اور عیب ہے جس سے خالق کو منزہ ہونا چاہیئے۔ کیونکہ خلق خیر تو باقی نہ رہا وہاں تو خلق کی جگہ صدور خیر نے لیلی خلق صرف شر ہی کا رہ گیا تھا سو وہ برائی ٹھہر گیا۔ اس لیئے نتیجہ یہ نکلا کہ جب اُصول قدریہ ذات حق سرے سے تخلیق ہی سے معری رہ گئی۔ اور ظاہر ہے کہ ایسی حالت میں اوسے خالق کہنا ہی خلاف حقیقت بلکہ ایک گستاخی ٹھیر گیا۔

اب قدریہ غور کریں کہ خلق شر کی نسبت سے وہ خدا کی تنزیہہ کر کے جبکہ سرے سے صفت خالقیت ہی کو اوس سے اڑا رہے ہیں تو کیا یہی وہ تنزیہہ ہے جس کے بل بوتہ پر وہ اہل سنت کو ترک تنزیہہ کا طعنہ دے رہے تھے ؟ اس سے تو اہل سنت ہی اچھے رہے کہ اونہوں نے خدا کو خالق شر مان کر حقیقی معنی میں اوس کی شان تخلیق کو بھی ثابت کر دیا اور عدم زدہ مخلوق اور اوس کے عدم اور آثار عدم کو خدا کی ذات سے الگ مان کر اوس کی شان تنزیہہ کو بھی ثابت کر گئے حقیقت یہ ہے کہ قدریہ نے خلق شر کی حقیقت کو سمجھا ہی نہیں۔ اونہوں نے خلق شر اور اتصاف بالشر کے فرق کو نظر انداز کر کے معاملہ کو الجھا دیا۔ وہ یہ نہ سمجھے کہ خلق شر کی نسبت خدا کی بارگاہ کے لیئے کوئی بُری نسبت نہیں بلکہ کمال کی نسبت ہے جو اوس کی بارگاہ کے شایان شان ہے کیونکہ جب یہ واضح ہو گیا کہ خلق کے معنی عطاء وجود کے ہیں تو خلق شر کے معنے شر کو یعنی عدم کو وجود دینے کے ہوئے۔ اور وجود دینا نہ شر ہے نہ شر کی نسبت۔ اگر یہ کہا جائے کہ اوس نے شر کو وجود کیوں دیا تو سوال یہ ہے کہ اوس نے خیر کو وجود کیوں دیا۔ ؟ حاجت تو دونوں کو وجود دینے کی نہ تھی۔ پس اگر خیر کو کسی حکمت کی وجہ سے ظاہر کیا ہے اور وہ ہے مثلاً صفات کمال کا اظہار تو یہی حکمت شر کو وجود دینے کی بھی ہے وہاں بھی اظہار صفات ہی مقصود ہے۔ بعض صفات کا ظہور خیر کے نمایاں ہونے سے ہو سکتا تھا اور بعض کا شر کے نمایاں کرنے سے اگر اس سلسلہ میں اسلام

کے پیدا کرنے کی ضرورت تھی تو کفر کی ایجاد کی بھی ضرورت تھی اور اگر مسلم کو پیدا کر کے صفت انعام کا اظہار کرنا تھا تو کافر کو پیدا کر کے صفت غضب کا اظہار مقصود تھا۔ اور اگر مسلم کو ٹھکانا دینے کے لئے جنت کی پیدائش کی ضرورت تھی تو کافر کا ٹھکانا بنانے کے لئے جہنم کی بھی ضرورت تھی ؎

در کارخانۂ عشق از کفر ناگزیر است دوزخ کرا بسوزد گر بولہب نباشد

بہرحال خلق شر برا تو کیا ہوتا وہ اوتنا ہی ضروری اور اعلیٰ تر تھا جتنا کہ خلق خیر پس خلق شر یا اوس کی نسبت کسی حالت میں بھی خالق کے لئے شر نہیں۔ ہاں اتصاف بالشر یعنی شر سے موصوف ہونا اور بالفاظ دیگر شریر ہونا بلاشبہ برا ہے سو اس سے اوس کی بارگاہ پاک ہے۔ پس کہاں شریر ہونا اور کہاں شریروں کو وجود کی دولت بخشنا۔ اور وہ بھی بحکمت و مصلحت جس کی تفصیل آچکی اور بالخصوص جبکہ وہ شر بھی مجموعۂ عالم کی نسبت سے خیر ہو جیسا کہ واضح ہو چکا ہے۔

بہرحال خلق شر شر نہیں اتصاف بالشر شر ہے جس سے وہ منزہ ہے اس لئے قدریہ کا خلق شر کی نسبت کا نام لیکر اہل سنت اور اون کی شان تنزیہہ کو مطعون کرنا محض تعصب نکلا۔ درحالیکہ اونہوں نے جو خالق کی تنزیہہ کا اصول ٹھیرایا ہے اوس کے ماتحت ایک نہیں کتنی ہی شر کی نسبتیں حق تعالےٰ کی جناب میں لازم آجاتی ہیں۔ اونہوں نے بندہ کے افعال کی برائی بھلائی کی ذمہ داری سے بارگاہ حق کو بچانے کے لئے خالق افعال خود بندہ کو مان لیا ہے کہ وہ خود اپنے کئے کا ذمہ دار ہے تاکہ تکلیف شرعی اور کارخانۂ سزا و جزا اپنی جگہ استوار رہے اور خدا کی بارگاہ تک کسی ظلم و سفہ وغیرہ کی نسبت نہ ہو۔ لیکن اس بندہ کو خالق مان کر اوّل تو شرک کی نسبت سے اوس کی بارگاہ وحدانیت کو نہ بچا سکے۔ کیا خدا کے لئے کسی شریک کا کھڑا ہو جانا اور وہ بھی اوس کی صفات خاصہ یعنی احیاء و تخلیق میں کوئی خیر کی نسبت ہے ؟

پھر یہ بندہ جب معصیت کرنے کے لئے چلتا ہے تو اگر خدا کو اوس معصیت کا علم ہی نہیں کہ کائنات میں بندوں نے کیا فساد مچا رکھا ہے تو یہ جہل ہے اور جہل کی نسبت کون سی خیر کی نسبت ہے۔ اور اگر علم ہے تو پھر اگر اوسے اس قبیح معصیت سے بندہ کو روک دینے کی قدرت ہی نہیں تو یہ عجز ہے اور عجز کی نسبت کونسی خیر کی نسبت ہے۔ اور اگر قدرت ہے اور پھر نہیں روکتا بلکہ کھلے بندوں شر کا کارخانہ جاری کرائے رکھنے پر راضی ہے تو یہ سفاہت ہے اور سفہ کی نسبت کونسی خیر کی نسبت ہے۔

بلکہ سوال اور اوپر تک چلتا ہے کہ اگر اس معصیت سے وہ ناخوش تھا تو اس بندہ میں معصیت کرنے کی قوتیں ہی آخر اوس نے کیوں رکھدی تھیں کہ یہ سارے قضیے بری نسبتوں کے چلے ؟ نیز جن اشیاء کے استعمال سے اوس کے معاصی کو تقویت ہوتی تھی اونہیں پیدا ہی کیوں کیا تھا کہ ان بندوں کو اون کی طرف رجحانات ہوں اور وہ مبتلائے معاصی بنیں۔

بہر حال اگر بقول قدریہ اہل سنت کے مذہب پر ایک خلق شر کی نسبت بارگاہ الٰہی کی طرف ہوتی تھی جو اون کے نزدیک شر اور شان تنزیہ کو بٹہ لگانے والی تھی تو خود قدریہ کے مذہب پر ایک کے بجائے شر کی بیسیوں نسبتیں جہل۔ عجز۔ اور سفاہت اور تخلیق خاصیات سیئہ وغیرہ پیدا ہوتی ہیں جن کا قبح متفق علیہ ہے۔ پس اس سے تو اہل سنت ہی کا مذہب اچھا رہا کہ جس پر کم سے کم خدشات وارد ہو سکے۔ اور معروضات سابق پر غور کیا جائے تو خلق شر کی نسبت کوئی بری نسبت ہی نہیں کہ اوسے خدشات کا محل کہا جا سکے۔

قدریہ نے اہل سنت کی خیر خواہی کرتے ہوئے کہا کہ ہم افعال عباد سے خدا کے ارادہ۔ علم۔ تقدیر اور تخلیق افعال وغیرہ کے تعلق کی نفی اس لئے کرتے ہیں کہ بندہ مجبور محض ثابت نہ ہو جس سے خدا تعالیٰ پر اکراہ و ظلم کا دھبہ آئے جیسا کہ خود اہل سنت بھی اوسے مجبور محض نہیں مانتے بلکہ مختار جانتے ہیں۔ لیکن اگر اوس کے

افعال کے بارہ میں خدا کا علم سابق مان لیا گیا تو معلوم علم کے خلاف ہو نہیں سکتا اس لئے
بندہ مجبور ٹھہر جائیگا۔ یا تقدیر سابق مان لی گئی تو مقدرؔ نوشتہ سابق کے خلاف جا
نہیں سکتا اور یہی جبر ہے یا ارادہ الٰہی مان لیا تو مراد کا ارادہ سے تخلف محال ہے
اور یہی جبر ہے۔ تو بندہ جبری محض ثابت ہوجائے گا اور پھر یہی تکلیف شرعی
اور سزا و جزا کا سلسلہ اس مجبور محض کے حق میں ظلم ہوجائے گا جو تنزیہہ حق کے
خلاف ہے لیکن میں عرض کرونگا کہ علم سابق سے شئی کا معلوم ہونا تو لازم آتا
ہے مجبور ہونا لازم نہیں آتا کہ وہ مسلوب الاختیار بھی ہو۔ اگر کسی فرد کی
نسبت علم ہی خدا کا یہ ہو کہ وہ باختیار خود فلاں کام کریگا تو اس سے باوجود علم
خداوندی کے بندہ کا جبر کہاں سے لازم آجائے گا بلکہ اختیار لازم آئیگا یا اسی
طرح ارادہ سابق سے شئے کا مراد ہونا تو لازم آئیگا لیکن کاسب کا مجبور ہونا کیسے
مفہوم ہوجائے گا۔ کیا یہ نہیں ہوسکتا کہ خدا نے انسانی افراد کی نسبت ارادہ
ہی یہ فرمایا ہو کہ وہ اچھے بُرے عمل باختیار خود کریں تو اس طرح خود ارادہ الٰہی سے
انسان کا مختار ہونا ثابت ہوا نہ کہ مجبور ہونا۔ اسی طرح تقدیر سے شئے کا مقدرؔ
ہونا لازم آتا ہے کہ وہ کسی سابقہ اندازہ میں ہو اور اپنی اونہی حدود میں رونما ہو
نہ یہ کہ وہ جبراً رونما ہو۔ اور بندہ اوس سے مسلوب الاختیار ٹھہر جائے۔ کیونکہ یہ بھی
تو ممکن ہے کہ خدا نے مقدر ہی یہ کیا ہو کہ فلاں بندہ فلاں فلاں عمل بارادہ خود اور باختیار
خود کریگا تو اس صورت میں یہ تقدیر سابق ہی انسان کے لئے اختیار کے ثبوت کا
ذریعہ بن جاتی ہے نہ کہ جبر و عجز محض کا۔ ہاں زیادہ سے زیادہ یہ لازم آیا کہ بندہ
کا ارادہ اور اختیار بھی مقدر اور ازلی علم میں مصوّر ہو سو اس سے اختیار عبد کا لزوم
ثابت ہوتا ہے جو اوس کے ثبوت کی مستقل دلیل ہے نہ کہ اوس کا سلب اور بندہ
کی مجبوری +

خلاصہ یہ ہے کہ قدریہ نے تو افعال عباد کے دو رکنوں خلق اور کسب
میں سے خلق کو نشانہ بنایا تاکہ بندہ میں اون کے مفروضہ اختیار مطلق پر آنچ

نہ آئے۔ مگر اون کی زور آزمائی چل نہ سکی۔

اِدھر جبریہ نے کسب اور اختیار عبد کو نشانہ بنایا تاکہ بندہ میں اون کا مفروضہ جبر محض نہ کہیں پامال ہوا ہوجائے۔ مثلاً اس قدریہ ہی کے بیان کردہ اشکال کو جس کی تفصیل ابھی گذری ہے اونہوں نے اس انداز سے ظاہر کیا کہ جبکہ بندہ اور اوس کے افعال کے بارہ میں علم الٰہی سابق۔ تقدیر الٰہی قدیم اور ارادہ الٰہی اولی ہے تو بندہ میں اوس سے جبر پیدا ہونا قدرتی ہے۔ پھر بھی اگر وہ بارادہ اور با اختیار مانا جائے اور اپنے افعال باختیار خود کرے تو ارادہ الٰہی معطل ہوجائے گا اور یہ ممکن ہوجائے گا کہ ارادہ عبد کے ماتحت خود اوس کی مراد تو چل جائے مگر مراد خداوندی رہ جائے حالانکہ ارادہ خداوندی سے مراد کا تخلف محال ہے اسی طرح تقدیر الٰہی سے مقدر کا انحراف محال ہے اس لئے بندہ میں ارادہ و اختیار ہی کا ہونا محال ہے۔

میں عرض کرونگا کہ یہ اوس صورت میں ممکن ہے کہ بندہ میں ارادہ مستقل مانا جائے۔ لیکن اگر ارادہ و اختیار غیر مستقل مانا جائے۔ جو ارادہ الٰہی اور اختیار الٰہی کے تحت میں ہو تو نہ تخلف کا سوال پیدا ہوتا ہے نہ انحراف و انفصال کا۔

اب رہا یہ کہ بندہ کے ارادہ و اختیار کو خدا کے ارادہ و اختیار سے کیا علاقہ ہے؟ آیا اثبات و نفی کا کہ خدا میں تو یہ صفات ثابت ہوں اور بندہ میں بالکل منفی ہوں۔ یا اثبات محض کا کہ دونوں میں مساوی درجہ میں ہوں یا نفی محض کا کہ دونوں میں بالکل نہ ہوں اس کی تفصیلات گذر چکی ہیں۔ جن کا خلاصہ یہ ہے کہ جو نسبت بندہ کی اور صفات کو صفات خداوندی سے ہے وہی نسبت اختیار عبد کو اختیار معبود سے ہے اور وہ نسبت ہے اصل اور ظل اور حقیقت و مجاز کی۔ کہ خالق میں یہ صفات اصل اور حقیقت ہیں اور مخلوق میں ظل و عکس اور مجاز۔ سو اس نسبت سے بندہ کے اختیار کا بہ نسبت اختیار خداوندی کمزور ضعیف غیر مستقل اور عارضی ہونا تو لازم آتا ہے لیکن منفی اور معدوم ہونا

لازم نہیں آتا کہ بندہ کو مجبور محض کہدیا جائے - ورنہ پھر بندہ کی دوسری تمام صفات سمع - بصر - کلام - قدرت وغیرہ بلکہ بندہ کی حیات اور وجود ہی سے انکار کردیا جائے کہ جیسے اوس میں ارادہ واختیار نہیں کہ ارادہ واختیار اللہ کا ہے نہ کہ بندہ کا ایسے ہی اوس میں سمع بصر وغیرہ بھی نہیں کہ وہ بھی اللہ ہی کا ہے بلکہ یہ بندہ زندہ اور موجود بھی نہیں ہے کہ زندگی اور موجودگی بھی اللہ ہی کی ہے کہ یہ سارے اوصاف اوس میں بہ نسبت اوصاف خداوندی مجازی ہی تو ہیں - پس اگر مجاز کے معنے نفی کے ہو سکتے ہوں اور بندہ سے سمع و بصر وغیرہ کا یک لخت انکار کردیا جانا جائز ہو تو یہ بھی ممکن ہے کہ ارادہ واختیار کی بھی اوس سے نفی کردی جائے - لیکن غور کیجئے کہ ایک انسان جس میں نہ سماعت ہو نہ بصارت نہ اختیار وارادہ ہو نہ قدرت - حتیٰ کہ نہ حیات ہو نہ وجود تو آخر وہ ہے کہاں کہ اوس کے بارہ میں موجود اور سمیع وبصیر ہونے کا عرف عام میں اعلان کیا جاتا رہے ؟ اور اوس کے ارادہ واختیار کی بحثیں اوٹھیں - اگر سچ مچ مجاز کے معنی نفی محض کے تسلیم کرلئے جائیں تو یہی وہ سوفسطائیت ہے کہ یہ بندہ اور کل کا کل عالم نہ خود موجود ہے نہ موصوف بصفات ہے اور نہ فاعل بافعال - بلکہ محض وہمی فرضی اور خیالی ہے -

غرض جبریہ نے تو بندہ کے کسب واختیار پر اعتراض کیا اور قدریہ نے خدا کے خلق اور ایجاد پر - اور اس طرح اہل سنت کے مذہب کے ان دونوں رکنوں کو مجروح کرنا چاہا - لیکن اونہیں مونھ کی کھانی پڑی اور اہل سنۃ نے اون کے نظریات کو جس حد تک مجروح کیا وہ اوس کے تدارک سے عہدہ برآ نہیں ہو سکتے -

بہرحال نہ تو بندہ اینٹ پتھر ہے کہ مجبور محض کہلائے جیسا کہ جبریہ نے کہا اور نہ وہ خالق ہے کہ مختار مطلق کہلائے - جیسا کہ قدریہ نے کہا - اوسے بے اختیار محض کہنا تو بے وجود محض کہنا ہے حالانکہ وہ موجود ہے اور اوسے

ہے جبر محض کہنا بے عدم محض کہنا ہے حالانکہ وہ مخلوط العدم ہے۔ پس نہ تو
وہ موجود مطلق ہے کہ اوس میں عدم کا نشان نہ ہو اور نہ ہی معدوم مطلق ہے
کہ اوس میں وجود کا نشان نہ ہو۔ اس لئے نہ تو وہ مختار مطلق ہے کہ اوس میں
جبر کا نشان نہ ہو اور نہ مجبور محض ہے کہ اوس میں اختیار کا نشان نہ ہو
بلکہ وجود و عدم کے اختلاط کی وجہ سے وہ اختیار و جبر کا ایک مرکب مجموعہ
ہے جس میں سے کسی ایک جہت کا بھی انکار نہیں کیا جا سکتا۔

ان فرقوں کی نظری اور فکری قلا بازیاں دیکھکر حقیقتاً اہل سنت و
الجماعت کے اصابتہ فکر۔ اعتدال نظر اور صحت عقیدہ کا اندازہ ہوتا ہے کہ نہ
اونہوں نے بندہ کو وہمی اور فرضی کہا بلکہ موجود مانا۔ پھر موجود مانکر نہ اوسے
مجبور محض کہا بلکہ مختار مانا۔ پھر مختار مانکر نہ اوسے مختار مطلق کہا بلکہ محدود
الاختیار مانا اور محدود الاختیار مانکر اوسے مختار با اختیار غیر مستقل مانا۔ با اختیار مستقل
نہیں مانا پس اون کے دعوی کا حاصل یہ ہوا کہ بندہ مختار ضرور ہے مگر با اختیار غیر
مستقل نہ با اختیار مطلق۔ وہ فاعل افعال یقیناً ہے مگر بدرجۂ کسب نہ بدرجۂ
خلق۔ گویا اونہوں نے درحقیقت یہ دعویٰ کیا کہ بندہ موجود ہے مگر بوجود
غیر مستقل۔ پس اون کا یہ کہنا کہ وہ مستقل بالاختیار نہیں درحقیقت یہ کہنا ہے کہ
وہ مستقل بالوجود نہیں بلکہ جیسے اوس کا وجود ظلی اور عارضی ہے ایسے ہی اوس کا اختیار
بھی ظلی اور عارضی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اہل سنت کا یہ دعویٰ عقلی ہی نہیں بلکہ حسی
اور مشاہدہ ہے جو واقعات کے عین مطابق اور میزان اعتدال میں بلا پاسنگ تل
جاتا ہے۔ کیونکہ اس مخلوط الوجود و العدم بندہ کی حقیقت جب اس کے سوا کچھ
نہیں کہ وہ خدا کی تخلیق بغیر پردۂ عدم سے باہر نہ آسکے۔ اور از خود موجود نہ ہو۔ تو
بلا شبہ اوس کے افعال کے مخلوط الجبر و الاختیار ہونے کی حقیقت بھی اس کے
سوا دوسری نہیں ہو سکتی کہ شہ کسب عبد کیساتھ خدا کی تخلیق بغیر پردۂ ظہور پہ
نہ آسکیں۔ نہ یہ کہ بندہ از خود اونہیں ایجاد کرلے جبکہ یہ بندہ اپنی ذات کے حق

میں مستقل بالوجود اور مستقل بالاختیار نہیں تو فعل کے حق میں بھی مستقل بالایجاد اور مستقل بالاختیار نہیں ہو سکتا۔ پس بندہ کا اختیاری فعل بھی خود اوس کی طرح مخلوق خداوندی ہوا مگر بشرط کسب۔

پس اہل سنت والجماعت نہ تو جبریہ کی طرح اتنی نفی پر آئے کہ بندہ سے کسب تک بھی نفی کردیں اور نہ قدریہ کی طرح اتنے اثبات پر آئے کہ بندہ میں خلق تک مان لیں کہ یہ محض افراط و تفریط تھی۔ ایک صورت میں بندہ کی عقل و تمیز اور ارادہ و اختیار وغیرہ تمام وجودی صفات کی نفی ہوجاتی ہے۔ اور ایک صورت میں بندہ کے تمام عدمی نقائص جبر و عجز اصلی کی نفی ہوجاتی ہے۔ اور یہ دونوں اُمور اس لئے بے اصل ہیں کہ ان سے بندہ کے وجود اور عدم دونوں کی نفی لازم آتی ہے جو بلاشبہ بے اصل اور باطل ہے۔ پس جبریہ قدریہ تو اپنے افراطی اور تفریطی تخیلات کی وجہ سے مصداق ہیں اس آیت کے کہ:۔

ولا تطع من اغفلنا قلبه عن ذکرنا
واتبع هواه وكان امره فرطا

اور اہل سُنت امر فرط سے الگ ہوکر اپنے حقیقی اعتدال کی بدولت اس کے مصداق ہوگئے کہ:۔

وقل الحق من ربكم فمن شاء
فليؤمن ومن شاء فليكفر

پس اہل سُنت کا عقیدہ درحقیقت واقعات سے مستفاد ہے جس میں اصلیت اور حق و ثبات ہے اور قدریہ جبریہ وغیرہ کا نظریہ محض اون کے فلسفیانہ تخیل آفرینی اور واقعات سے انکار یا بے خبری کا نتیجہ ہے جو بے اصل و بے ثبوت اور باطل ہے۔ گویا مذہب اہل سنت ایک مثبت اور وجودی کلمۂ طیبہ ہے کہ اصلها ثابت وفرعها فی السماء۔ اور مذاہب اہل بدع ایک منفی اور عدمی کلمۂ خبیثہ ہے کہ اُجتثت من فوق

الارض مالها من قرار۔

حاصل یہ ہے کہ اہل سنت کا مذہب اختیار و جبر اور کسب و خلق دونوں کو اپنے اندر لئے ہوئے ہے نہ فقط اختیار پر مبنی ہے نہ فقط جبر پہ پھر نہ بعض کسب پر قائم ہے نہ محض خلق پر۔ پس اونہوں نے مسئلہ تقدیر میں اختیارِ عبد ثابت کرکے تو جبریہ کا رَدّ کردیا ہے۔ اور جبرِ عبد ثابت کرکے قدریہ کا ابطال کردیا ہے۔ کسب عبد سے جبریہ پر رَدّ لگائی ہے اور خلق رب سے قدریہ پر۔ گویا ان دونوں متقابل مذاہب میں جو چیز حقیقت کا درجہ رکھتی تھی اوسے تو قبول کرلیا ہے اور جو حصہ اون کے افراط و تفریط اور فلسفیانہ تخیلات کی آمیزش سے تعلق رکھتا تھا اوسے رَدّ کردیا ہے۔ اس لئے قدرتی طور پر ان دونوں فرقوں کو اہل سنت کے مقابل آنا تھا۔ کیونکہ ان فرقوں کا مدار اون حقائق پر نہ تھا جو اون سے اہل سنت نے چھین لیں بلکہ اوس افراط و تفریط پر تھا جسے اہل سنت نے رد کردیا۔ سو وہ مقابل آئے۔ اور اہل سنت پر مختلف شبہات کی بوچھار شروع کردی۔ قدریہ نے خلق کو نشانہ بنایا اور جبریہ نے کسب کو۔ ایک نے جبر کو رد کیا اور ایک نے اختیار کو۔ لیکن حقائق نے ان تخیلات کو رد کردیا اور حقیقت نکھر گئی۔

خلاصہ یہ ہے کہ جبر و اختیار کا قصہ وجود و عدم کے مسئلہ پر دائر ہے اختیار وجودی صفت ہے اور اوس کے خصص و آثار میں سے ہے اس لئے جس نوعیت کا جہاں وجود ہوگا ویسا ہی اختیار ہوگا اور جبر یعنی عدم الاختیار عدم کا حصہ اور اوس کے آثار میں سے ہے اس لئے جہاں جتنا عدم ہوگا اوتنا ہی جبر ہوگا۔

حق تعالیٰ شانہ موجود اصلی ہے جس میں عدم کا نشان نہیں اس لئے اوس میں اختیار مطلق ہے جس میں جبر کا نشان نہیں ناپید مخلوق معدوم محض ہے جس میں وجود کا نشان نہیں۔ اس لئے اوس میں جبر محض ہے جس کے ساتھ

اختیار کا نشان نہیں - اور پیدا شدہ مخلوق وجود و عدم سے مرکب ہے - اس لئے اوس میں اختیار بھی ہے اور جبر بھی - بندہ میں عدم چونکہ اصلی ہے اس لئے اوس میں جبر بھی اصلی ہے اور وجود چونکہ عارضی اور غیر مستقل ہے اس لئے اختیار بھی غیر مستقل اور عارضی ہے -

عدم اور آثار عدم چونکہ مخلوق میں غالب اور محیط ہیں اس لئے جبر بھی مخلوق میں غالب ہے اور وجود چونکہ محدود اور قلیل ہے اس لئے اوس کا عارضی اختیار بھی محدود اور قلیل ہے -

اور جیسے کسی چیز کا عدم بغیر وجود آئے نمایاں اور متعارف نہیں ہو سکتا کہ فی نفسہ عدم لاشئے محض ہے اس لئے بغیر وجود کا سہارا لئے ہوئے اوس کا چرچا بھی نہیں ہو سکتا جیسے دھوپ کے ٹکڑوں اور مربع مثلث شکلوں کی گرداگرد کی ظلمت بھی نور آفتاب ہی سے نمایاں ہوتی ہے از خود نہیں - اسی طرح بندہ کے نفس کی برائی ظلمت اور افعال شر جو عدمی امور ہیں بغیر افعال خداوندی کے جو وجودی آثار ہیں نمایاں نہیں ہو سکتے - یعنی خلق الٰہی کے بغیر کسب عبد کوئی شئے نہیں کہ از خود ظاہر ہو جائے -

قدریہ نے یہ تو دیکھ لیا کہ شر بندہ کی ہے مگر یہ نہ دیکھا کہ اوس کے ظہور کے لئے خلق الٰہی ضروری ہے - پس اس میں ایک جزو اگر تنزیہہ کا تھا کہ عین شر کی نسبت بندہ کی طرف ہو تو دوسرا جزو عدم تنزیہہ کا تھا کہ اس ظلمت شر کی تخلیق کو منسوب کر دیا جائے بندہ کی طرف جو غیر واقعی ہے اور انکار کر دیا جائے خلق الٰہی کا جو امر واقعہ ہے -

اور جس طرح نور و ظلمت سے مرکب شکل میں نور آفتاب کا ہوتا ہے اور ظلمت خود اس شکل کی یہ ظلمت نہ آفتاب سے آتی ہے نہ اوس کی طرف جا سکتی ہے ایسے ہی مخلوق جو خیر و شر سے مرکب ہے اوس کی خیر خدا کی طرف سے ہے اور شر خود اوس کے ظلماتی نفس سے نہ یہ شر خدا میں سے آتی ہے نہ اوس کی

طرف جا سکتی ہے۔ الخیر کل منک والیک والشر لیس الیک۔
اور جیسے بندہ کا وجود بغیر وجود خداوندی کے حرکت میں آئے حرکت نہیں کرسکتا کہ وہ محض سایۂ وجود ہے نہ کہ اصل وجود۔ اسی طرح اختیار عبد بھی بلا اختیار خداوندی کے حرکت میں آئے حرکت نہیں کرسکتا۔ کہ وہ سایۂ اختیار ہے نہ کہ اصل اختیار لیکن منسوب بندہ ہی کی طرف ہوگا جیسے اور صفات وجود سمع و بصر اور حیات وغیرہ باوجود ظل و عکس ہونے کے اوسی کی طرف منسوب ہوتی ہیں نہ کہ خدا کی طرف اختیار خداوندی کی حرکت و تصرف کو خلق کہینگے جو اشیاء کو وجود دیتا ہے اور اختیار عبد کی حرکت یعنی استعمال اختیار کو کسب کہیں گے جو وجود قبول کرتا ہے مگر افعال جبکہ کسب کی طرف منسوب ہوتے ہیں نہ کہ خلق کی طرف۔ اس لئے بندہ کے افعال بندہ ہی کی طرف منسوب ہونگے نہ کہ خدا کی طرف۔ اور اوس سے متعلقہ مدح وذم بندہ ہی کی ہوگی نہ کہ خدا کی پھر جس طرح بندہ میں خدا کی طرف سے وجود اس انداز سے نہیں آسکتا کہ خدا کے وجود میں کمی پڑجائے اور یہ وجود بندے اور خدا میں منقسم ہوجائے ورنہ خدا کی لامحدودیت باقی نہ رہے۔ بلکہ بندہ پر وجود خداوندی کا سایہ پڑتا ہے اور اصل وجود ذات خداوندی ہی کیساتھ قائم رہتا ہے ایسے ہی اختیار عبد بھی خدا کیطرف سے اس طرح نہیں آتا کہ خود اوس کے اختیار میں کمی پڑجائے یا بٹوارہ ہوجائے جیساکہ قدریہ مدعی ہیں۔ بلکہ بطور تجلی اور سایہ کے آتا ہے کہ اصل اختیار ذات حق کیساتھ قائم ہے۔ بندہ میں محض اوس کا انعکاس ہوتا ہے جس سے انقسام اختیار یا استقلال اختیار عبد کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوسکتا ورنہ وجود میں بھی ہوسکتا ہے۔ حالانکہ وجود میں قدریہ بھی تقسیم یا استقلال کے قائل نہیں۔ بہرحال بندہ کے جبر و اختیار کا مسئلہ بندہ کے وجود و عدم کی نوعیت پر دائر ہے۔ اور یہ نوعیت واضح ترین ہے اس لئے جبر و اختیار عبد اور اوس کی نسبتوں کا مسئلہ بھی واضح ہے۔

بہرحال اہل سُنت والجماعت کا یہ دعویٰ کہ بندہ مختار بھی ہے اور مجبور بھی؛ پھر وہ مختار ہو کر اختیار خداوندی کے وُسعت و اطلاق میں مخل نہیں اور مجبور ہو کر عدل خداوندی کے کمال میں حارج نہیں ایک ایسا معتدل فلسفہ ہے جس میں نہ اجتماع ضدین ہے نہ ارتفاع نقیضین۔ جو ابتداء میں سطحی طور پر محسوس ہوتا تھا بلکہ جیسے بندہ کے ہر کمال کو خدا کے ہر کمال سے تقیید و اطلاق حقیقت و مجاز اور اصل و ظل کی نسبت ہے وہی اختیار عبد اور اختیار خداوندی میں بھی نسبت قائم۔ اس نسبت سے نہ بندہ کی صفات کا استقلال لازم آتا ہے جیسا کہ قدریہ مدعی ہیں نہ صفات عبد کا فقدان لازم آتا ہے جیسا کہ جبریہ مدعی ہیں بلکہ بندہ کے لئے وجودی صفات ثابت ہوتی ہیں مگر غیر مستقل جو نہ بندہ کے افعال کی نسبت کو بندہ سے روکتی ہیں اور نہ خدا کی تنزیہہ میں حائل ہوتی ہیں نہ بندہ کے مکلّف ہونے میں مانع ہیں اور نہ سلسلۂ مجازات ہی میں اون سے فرق پڑتا ہے۔

غرض جیسا کہ بندہ کی ان مجازی صفات سمع و بصر کلام اور حیاۃ وغیرہ سے خدا کی انہی حقیقی اور ذاتی صفات کے اطلاق و عموم اور لامحدودیت میں کوئی فرق نہیں آتا اور نہ ہی بندہ ان سے مستغنی ٹھیرتا ہے کہ وہ ان میں مستقل ہو جائے اور نہ ہی بندہ کی ان صفات سے سرزد شدہ افعال اِبصار۔ سِماع تکلّم اور حرکت و سکون وغیرہ خدا کے افعال ٹھیرتے ہیں بلکہ بندہ ہی کے رہتے ہیں اور پھر بھی ان مجازات کا باطنی رشتہ مخفی عوامل کے ماتحت خدا ہی سے رہتا ہے ایسے ہی بندہ کے اس مجازی اور ظلی اختیار سے نہ خدا کے اختیار مطلق میں کوئی فرق پڑتا ہے نہ بندہ اوس میں خدا سے مستغنی اور منقطع ہو کہ مستقل یا لااختیار ہو سکتا ہے کہ مجاز بہرحال مجاز ہے گو کتنا ہی ہم رنگ حقیقت ہو۔ اور نہ ہی اس مجازی اختیار سے سرزد شدہ فعل خواہ وہ خیر کا ہو یا شر کا خدا کا فعل ہوگا کہ بہرحال وہ اختیار عبد سے صادر شدہ ہے گو وہ اختیار مجازی

ہی سہی کہ بندہ خود ہی اپنی ذات سے مجاز ہے اور پھر وہ موجود بھی ہے اور مشارالیہ بھی۔ نیز پھر بھی بندہ کے ان اختیاری افعال کا رشتہ خدا کے حقیقی افعال سے منقطع نہیں ہوتا بلکہ اندرونی عوامل کے ماتحت اوسی کی صفت خلق سے وابستہ رہتا ہے +

خلاصہ یہ ہے کہ جب بالاجمال بندہ میں اختیار بھی بوجہ وجود عقلاً بلکہ حساً ثابت ہوگیا جس پر تکلیف شرعی کا مدار اور سزا و جزا کا اعتبار ہے۔ اور جبر بھی بوجہ عدم اصلی قائم رہا جس پر مسامحات شرعی کا مدار ہے تو مسئلہ تقدیر جس کا فیصلہ اختیار عبد کی نوعیت پر دائر تھا حل ہوگیا۔ اور اس لئے اوس پر ایمان لانا کوئی غیر معقول یا محض جبری بات نہ رہی۔ اور ظاہر ہے کہ اس حد تک مسئلہ میں کوئی پیچیدگی اور اُلجھن نہیں۔ اُلجھن ہے تو تفاصیل میں ہے اور وہ بھی عقول عامہ کی کمزوری کے سبب۔ سو اون کے سمجھنے کا انسان کو مکلف نہیں بنایا گیا بلکہ شفقتاً اون میں خوض کرنے کی اُوپر سے ممانعت بھی فرمادی گئی۔ اس لئے مسئلہ تقدیر کو جزو ایمان جاننا اجمالاً اور اوس میں خوض کرنے سے گریز کرنا تفصیلاً کوئی متصادم اور متعارض حقیقت نہ رہی۔ اور اس میں بھی اہل سنت نے معتدل اور مسلک قویم اختیار کیا۔

ان تمام حقائق کو سامنے رکھکر اگر انصاف سے غور کیا جائے تو اہل سنت کے مسلک میں کوئی بھی پیچیدگی اور اُلجھن یا نقیضین کا اجتماع وارتفاع یا کوئی استحالہ اور اشکال محسوس نہیں کیا جا سکتا جو ابتداءِ بحث میں محسوس ہوتا تھا۔ کیونکہ حقیقت اور واقعیت میں قدرتاً پیچیدگی یا تناقض ہوتا ہی نہیں۔ الا یہ کہ حقیقت ہی نگاہوں کے سامنے نہ آئے۔ اور فکر صحیح پر تخیلات کا پیچ در پیچ جال تن جائے۔ ہاں پیچیدگی اگر ہے تو بلاشبہ قدریہ اور جبریہ نیز تمام اہل بدع کے مسلکوں میں ہے۔ کہ وہ بندہ کو مخلوق مان کر یا تو اوسے خالق کی حدود میں پہونچا دیتے ہیں جو بلاشبہ اجتماع نقیضین ہے کیونکہ مخلوقیت تو مخلوق کی ہر بات کے

عدم استقلال کو چاہتی ہے خواہ اوس کی ذات ہو یا صفات و افعال - اور خالقیت
اوس کے استقلال کلی کی متقاضی ہے - پس ایک ہی شئے کو مخلوق بھی کہنا اور خالق
بھی - مستقل بھی جاننا اور غیر مستقل بھی کھلا ہوا اجتماع نقیضین نہیں ہے تو اور کیا ہے؟
اور یا پھر بندہ کو مخلوق کہکر خالق کی نفی کر دیتے ہیں جیسا کہ جبریہ نے کیا
کہ بندہ کو مجبور محض اور بے اختیار مانا - جس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ اوس میں
اختیار پیدا ہی نہیں کیا گیا اور اختیار آثار و لوازم وجود میں سے تھا تو یہ دعویٰ
مرادف ہوا اس کے کہ گویا اوسے وجود دیا ہی نہیں گیا اور وہ تا حال عدم سابق
ہی کے پردوں میں چھپا ہوا ہے وجود کے دائرہ میں ابھی تک آیا ہی نہیں مگر
پھر بھی وہ اوس کے احوال و عوارض سے بحث کر کے اوسے احکام کا موضوع
بھی بنا رہے - جس کے معنے یہ ہیں کہ وہ معدوم نہیں اور عدم کے دائرہ سے
نکلا ہوا ہے - پس ایک ہی چیز کو موجود بھی نہ ماننا اور معدوم بھی نہ کہنا کیا
کھلا ہوا ارتفاع نقیضین نہیں ہے ؟ پس اجتماع و ارتفاع نقیضین کا الزام
دیا تو اہل سنت کو جا رہا تھا لیکن سر خود اون کے پڑا ہوا ہے ؏

وہ الزام اون کو دیتے تھے قصور اپنا نکل آیا

اور ظاہر ہے کہ محال سے بڑھ کر پیچیدگی اور کس چیز میں ہو سکتی ہے
پس اہل سنت کے مذہب پر اگر چند سطحی شبہات وارد بھی ہوتے تھے جو مسئلہ
کی باریکی اور نزاکت کا تقاضا رہے نہ کہ مذہب کی کمزوری کا تو اہل بدع کے
مذاہب پر ایک دو نہیں بیسیوں استحالات ہجوم کر رہے ہیں جو اون کے مذاہب
کی غیر معقولیت کی کھلی دلیل ہے ؏

لو آپ اپنے دام میں صیاد آ گیا

نقل کو اونہوں نے عقل کی بدولت اور تقدیر کو اپنی تدبیر کے بل بوتے پر
خیر باد کہا تھا تو نتیجہ یہ ہوا کہ اون کے مذہب میں نہ نقل رہی نہ عقل بلکہ صرف
تخیل و ظن رہ گیا - وان الظنّ لا یغنی من الحق شیئاً -

اب غور کیجئے کہ قدریہ و جبریہ وغیرہ نے مسئلہ تقدیر میں ناواجبی خوض کر کے بحث تو اوٹھائی تھی اللہ کو خالق اور بندہ کو مخلوق مان کر خالق کی تنزیہہ و تقدیس اور بندہ کو اوس سے ربط و نسبت دینے کے لئے اور ختم کی خدا کے انکار۔ خدا کے کمالات کے انکار اور خدا کے افعال کے انکار پر گویا نتیجہ بحث میں ثابت ہوا کہ اون کے یہاں تنزیہہ کے معنی انکار کے تھے۔

ظاہر ہے کہ الٰہیات کے سمعی مسائل میں جن کا مدار نقل صحیح اور اتباع و اخلاص پر ہے جس میں نیچے عقل سلیم منطوی ہوتی ہے محض فلسفہ آرائی اور تخیل آفرینی کی راہ سے گھسنے اور مشاہدۂ حقائق کو دماغی ڈھیر سے خالی خیالی طور پر حل کرنے کی کوششوں کا نتیجہ اس کے سوا اور کیا ہو سکتا تھا کہ حقیقت نگاہوں سے اوجھل ہو جائے اور توہمات برنگ حقیقت سامنے آکر دماغ کو پراگندہ کردیں جنہیں فریب خوردہ دماغ حقیقت سمجھتے رہیں اور واقعی حقیقت سے کبھی روشناس نہ ہوں

چوں ندید ند حقیقت رہِ افسانہ زدند

اس لئے فلاسفہ کے حصّہ میں دماغی گردشوں اور فکری اُلجھنوں کے سوا کچھ نہ آیا۔ لیکن اہل سُنت والجماعت اور محققین دین اخلاص و اتباع کے مضبوط بازوں یعنی علیٰ بصیرۃ انا ومن اتبعنی کا سہارا لیکر اور نام نہاد عقل کی سطحی فرحتوں یعنی فرحوا بما عندھم من العلم کے غرور سے الگ ہوکر جب اس نازک اور پیچیدہ مقام میں بے لوث ہوکر داخل ہوئے اور دانائی کے ساتھ دامن بچا کر باہر آئے اور اس آمد و رفت میں اعتدال سے مسئلہ کی دونوں سمتوں کو دیکھا نہ افراط کی طرف جھکے نہ تفریط کی جانب متوجہ ہوئے بلکہ صرف درمیان کی معتدل حقیقت ہی کو سامنے رکھکر اپنی پوری باطنی بینائی کو اوسی پر جما دیا تو اونہیں تخیل کے بجائے حقیقت کا جمال جہاں آرا نظر آگیا اور اونہوں نے بندہ اور خدا کا درمیانی ربط کھولدیا۔ اور خدا اور بندہ کے اختیار کی نوعیت اور اون کی مابینی نسبت واشگاف کردی۔ ایک طرف شان

عبودیت کو سامنے رکھا اور دوسری طرف شان الوہیت کی تنزیہہ تقدیس کو نگاہوں سے اوجھل نہ ہونے دیا۔ اور یہ ثابت کر دکھایا کہ تنزیہہ کے معنے مخلوق کو خالق سے منقطع کر دینے یا خالق کو ما نحو مخلوق کی نفی کر دینے یا مخلوق کو مخلوق کہکر خالق کے کمالات مستقلہ کی نفی کر دینے یا کمالات خالق کو سامنے لاکر مخلوق کے غیر مستقل کمالات کو مٹا دینے یا مخلوق کو خالق اور خالق کو مخلوق کہدینے کے نہیں بلکہ مخلوق کو خالق سے مربوط سمجھکر دونوں کے حقیقی منصب کو کھول دینے اور دونوں کی درمیانی نسبت کے واشگاف کر دینے کے ہیں۔

پس پیچیدگیوں کا الزام دینے والے تو پیچیدگیوں کا شکار ہو کر رہ گئے اور جن پر پیچیدگیوں کا الزام تھا وہ ہر پیچیدگی سے صاف بچ نکلے اور کامیاب ہو گئے۔ غرض اس جامع الاضداد اور بالاتر از عقول مسئلہ کو اس خوبی اور معقولیت سے دنیا کے سامنے پیش کیا کہ اسلام کا سب سے زیادہ معقول مسئلہ یہی مسئلہ تقدیر نظر آنے لگا۔ ادھر اس مسئلہ کی مخالف جہتوں کی غیر معقولیت کو اس درجہ واضح کیا کہ ان اختراعی مسلکوں سے زیادہ کوئی مسئلہ غیر معقول اور اوس کے مدعیوں سے زیادہ خفیف العقل اور سبک دماغ کوئی نہ رہا۔ خواہ وہ قدریہ ہوں یا جبریہ اور سوفسطائیہ۔

اہل سنت میں اس عقدۂ لاینحل کو حل کرنے والے محقق جنہوں نے مسئلہ کو خود سمجھکر دوسروں کو نہ صرف سمجھا ہی دیا ہے بلکہ اوسے پانی بناکر حلق کے نیچے اوتار دیا ہے۔ سلف اور خلف میں بکثرت پیدا ہوئے اور اپنے اپنے دور میں اونہوں نے مسئلہ سے متعلق اشکالات کو جو وقت کی پیداوار تھے وقت ہی کی زبان میں سمجھاکر مسئلہ کی محققانہ تقریریں کیں۔ جیسے سلف میں حضرت علی ابن عباس۔ حسن بصری وغیرہ۔ پھر قرون مابعد میں اشعری۔ غزالی رازی۔ شیخ اکبر۔ عارف رومی وغیرہ۔ پھر قرون متاخرہ میں مجدد سرہندی امام ولی اللہ۔ شاہ عبدالعزیز وغیرہ۔ پھر ان کے اخلاف رشید میں

حکیم اسلام مولانا محمد قاسم نانوتوی مؤسس دار العلوم دیوبند وغیرہ وغیرہ اکابر اُمت ہیں جنہوں نے اس مسئلہ پر زبان وقلم اوٹھایا اور مسئلہ کا حق ادا کرکے دوسروں کے حق میں اوسے بدیہی بنادیا۔ انہی اکابر کے اخلاف حال میں جو افراد مسئلہ کو سمجھا دینے اور اوسے صاف کردینے پر قلم اوٹھا سکتے ہیں۔ اون میں بحمد اللہ دار العلوم دیوبند کے شیخ التفسیر برادر محترم مولانا الحافظ الحاج الشیخ محمد ادریس کاندھلوی متعنا اللہ بطول حیاتہ کا اسم گرامی خاص طور سے سامنے لائے جانے کے قابل ہے۔ جنہوں نے مختلف مسائل کلامیہ پر قلم اوٹھاکر عقل ونقل کی آمیزش سے اپنے رسالہ علم الکلام میں ان مسائل سے بحث کی ہے اور پھر خصوصیت سے مسئلہ جبر واختیار کے موضوع پر اپنے عربی کے اس بلیغ قصیدہ تائیۃ القضاء والقدر میں جو میری ان سطور کا محرک ہے جامع بحث کرتے ہوئے سلف وخلف کے کلام سے مسئلہ کی بنیادوں کو کھولا ہے۔ اور بحمد اللہ کافی مواد پیش کیا ہے۔

آغاز تقریظ میں نے مولانا ممدوح کے اس رسالہ پر بطور تقریظ چند سطریں لکھی تھیں جن میں مسئلہ سے کوئی تعرض نہیں کیا گیا تھا بلکہ صرف قصیدۂ مذکورہ کا تعارف کرایا گیا تھا۔ لیکن مولانا ممدوح اور بعض دوسرے بزرگوں نے اُس مختصر تحریر کو کافی نہ سمجھتے ہوئے ارشاد فرمایا کہ میں اس تحریر کو بطور تقریظ نہیں بلکہ بطور مقدمہ قصیدہ مرتب کروں جس میں اصل مسئلہ سے بھی تعرض کیا جائے اور اوس پر کسی حد تک روشنی ڈالی جائے تاکہ قصیدہ پڑھنے والوں کے لئے ابتداءً نفس مسئلہ میں فی الجملہ اتنی بصیرت پیدا ہوجائے کہ وہ قصیدہ کے اشارات سے لطف اندوز ہوسکیں۔

اشکال یہ تھا کہ نفس مسئلہ کی توضیح وتنقیح میں محقق مصنف نے کوئی دقیقہ نہیں چھوڑا تھا کہ مجھے قلم زنی کا کوئی میدان ہاتھ لگتا۔ تکرار مضامین سے کوئی فائدہ نہ تھا۔ اور محض عنوان کے تفنن کا علماء کے یہاں کوئی خاص اعتبار نہیں

اس لئے یہ سوچ ضرور تھی کہ مقدمہ مطلوبہ میں مسئلہ کا آخر کونسا پہلو زیر بحث لایا جائے۔ بالآخر منجانب اللہ ذہن نارسا کی رسائی اِدھر ہوئی کہ نفس مسئلہ تو قصیدہ میں واضح کردیا گیا ہے توضیح طلب پہلو صرف یہ ہے کہ اس مسئلہ کی بنیاد و اساس کیا ہے جس پر اصل مسئلہ مبنی ہے۔ اگر اوس کی حقیقی بنیاد کھل جائے تو مسئلہ کا اصل مرکزی نقطہ واضح ہوجائیگا۔ چنانچہ اسی خیال پر قلم اوٹھایا اور برادر موصوف اور دیگر اکابر کے ارشاد کی تعمیل کی دولت سمیٹنے کے لئے اس مسئلہ کی بعض اساسی جہات پر روشنی ڈالنے کی سعی کی جس میں صرف جبر و اختیار اور اون کے مبانی کی تشریح کی گئی ہے۔ مذاہب کی تفصیلات یا رد و قدح اور مناظرہ والزام کی زبان زد تفصیلات ترک کرکے کہ وہ ممدوح کے قصیدہ میں بالتفصیل معرض بیان میں آچکی ہیں۔ صرف اساس مسئلہ کے معیار سے مسئلہ کو حل کرنے کی کوشش کی جو ماہ رمضان کی برکت سے قلب سے کسی قدر کاغذ پر آگئی جس کی مجھے اپنے جیسے ہیچمدان سے توقع نہ تھی۔ یہ صرف ارشاد کنندوں کی برکت اور ھذا من فضل ربی کا ظہور تھا۔ قلت فرصت کی وجہ سے چونکہ یہ مضمون بیکدم نہیں بلکہ بتدریج اور درمیان کے کافی وقفوں کیساتھ قلمبند کیا ہے اس لئے اوس میں ضرور ہے کہ مضامین میں تکرار پیدا ہوکر طول پیدا ہوگیا ہو۔ اور ساتھ ہی ان وقفوں اور اپنی ناواقفیتوں کی بنا پر بیان مسئلہ میں بھی تقصیرات واقع ہوئی ہوں۔ مگر میں اس میں معذور تھا۔ اور امید ہے کہ مولانا ممدوح اور ناظرین سطور بھی معذور ہی خیال فرماویں گے اور اصلاح سے دریغ نہ رکھیں گے۔

یہ سطریں اس درجہ کی نہیں ہیں کہ ایک بلندپایہ منظوم رسالہ کیساتھ جو جامعیت کیساتھ عالمانہ انداز سے قلمبند کیا گیا ہے۔ جوڑ کھا سکیں۔ لیکن

بلبل ہمیں کہ قافیۂ گل شود بس است

کے نظریہ سے میں اسی کو اپنی سعادت سمجھتا ہوں کہ یہ تحریر اوس رسالہ کیساتھ

ایک ذیل میں چھپکر اوس کا مقدمہ کہلائے - اور کسی حد تک رسالہ کے مہمات کی توضیح و تشریح ثابت ہوجائے - جس سے مسئلہ کے ساتھ ساتھ رسالہ کا بھی فی الجملہ تعارف ہو سکے - ورنہ یہ منظوم رسالہ فی الحقیقت ان سیاہ حروف سے نہیں سنہرے حروف سے تعارف کرائے جانے کے قابل ہے جس میں جبر و اختیار جیسے پیچیدہ اور اہم مسئلہ پر نظم کی زمین میں قلم سے گلکاری کی گئی ہے -

مسئلہ خود اپنی ذات سے پیچیدہ اور عقدۂ لاینحل - اوسے سادہ تعبیر اور نقول کے استشہاد سے سمجھانا ایک مستقل مہم - اور اوپر سے نظم کی محدود و مقید تعبیر میں ماقلّ ودلّ کیساتھ لے آنا سہل ممتنع - اور پھر اوسے بلیغ طرز بیان سے ہر استعداد کے طالب علم کے فہم کے قریب کردینا جو ایک عادی استبعاد ہے حقیقتاً اوسی عالم کا کام ہوسکتا ہے جس کا علم جامع - نظر وسیع - بیان سلیس اور سلجھا ہوا - اور ذاتی تقوی و طہارت کے سبب بصیرت و معرفت کی شان لئے ہوئے ہو - ممدوح نے بندہ کے اختیار کو جس پر مسئلہ تقدیر کی بنیاد ہے عقل - نقل اور حسّ و وجدان کے شواہد سے اس حد تک واضح کردیا ہے کہ وہ ایک سہل الوصول اور بے ظلمت آب حیات بن گیا ہے جس سے خضر اور سکندر دونوں سیراب ہوسکتے ہیں - پھر قصیدہ کے تنگ میدان میں مسئلہ سے متعلق - مذاہب کی تفصیل - حل اشتباہات - لطیف تحقیقات و نکات ، نقول سلف - استشہاد آیات و روایات - حتی کہ سلف کے مناظرے وغیرہ تک کا کوئی پہلو ایسا نہیں چھوڑا جس سے اصل مسئلہ کے تمام گوشے واشگاف نہ کردیئے ہوں - اور پھر عبارت سادہ - اور عنوان بے تکلف - جس میں نہ رنگینی ہے نہ لفاظی - نہ تکلف ہے نہ تصنّع بلکہ مغز اور مواد سے بھرا ہوا قصیدہ ہے جسے رسمی تشکیلات و تصویرات سے کوئی طول نہیں دیا گیا ہے - پھر نظم کی زمین میں اگر کچھ اغلاق تھا تو اوس کی ماتحت نثر کی پیدا وارنے

اوسے کھول کر باغ و بہار کر دیا ہے ۔

مولانا ممدوح کے علمی کارناموں میں اون کی ذات کی نسبت سے تو یہ قصیدہ ایک علمی شاہکار تھا ہی ۔ جو بلاشبہ یادگار رہیگا لیکن اس سے بڑھ کر میں سمجھتا ہوں کہ یہ قصیدہ اپنے اوستاذ حضرت علامہ انور شاہ کشمیری قدس سرہٗ سابق صدر المدرسین دار العلوم دیوبند کے ایک مخفی جذبہ کی تکمیل ۔ اور اون کے ایک منظوم جامع متن کی منظوم و منثور شرح کی حیثیت بھی رکھتا ہے جو اوس کے حقیقی محاسن میں ایک اضافی اضافہ ہے ۔ حضرت الاوستاذ علامہ ممدوح قدس سرہٗ نے بھی مسئلہ تقدیر پر قلم اوٹھایا اور اوس کے بنیادی نقاط کو نہایت حکیمانہ اسلوب سے اپنے جامع انداز میں تقریباً پندرہ بیس اشعار میں نظم فرمایا تھا جس کو جامع ترمذی کے درس میں اکثر سنا کر اوس کی تشریح فرمایا کرتے تھے ۔ اس قصیدہ کے بعض وہ اشعار جن میں مسئلہ کی بنیادیں پیش کی گئی ہیں حسب ذیل ہیں ۔ جن کا ترجمہ بھی تقریب الی الفہم کے لئے تحت الشعر کر دیا گیا ہے +

أَيَا صَاحِبِي إِنَّ الْكَلَامَ بِقُدْرَتِكْ ۔۔۔ طَوِيلٌ وَتَحْرِيرُ الْخِلَافِ يَطُولُ

اے دوست تیری قدرت و اختیار کے مسئلہ میں کلام بہت طویل ہے ۔ اور اس کے اختلافات کی تفصیل اور بھی طویل ہے

وَأَفْعَالُنَا مِنَّا عَلَى اخْتِيَارِنَا ۔۔۔ وَلٰكِنَّهٗ نَحْوَ الْقَدِيرِ يَؤُلُ

مگر تحقیق یہ ہے کہ [illegible] ہم سے اختیاراً صادر ہوتے ہیں ۔ لیکن یہ اختیار اختیاری نہیں

[illegible]وس قادر مطلق کی جانب سے ہے

فَفِيكَ اخْتِيَارٌ لَيْسَ مِنْكَ وَذٰلِكَ ۔۔۔ لَجَبْرٌ اخْتِيَارٍ لَا يَكُنْكَ ذُهُولُ

بیشک تجھ میں اختیار ہے لیکن یہ اختیار تیرا خانہ زاد نہیں ۔ بلکہ عطیۂ الٰہی ہے ۔ پس تو فعل میں مختار ۔ اور اس اختیار میں مجبور ہے تجھے

اس سے ذہول نہ ہونا چاہیئے

وَهٰذا هُوَ الْكَسْبُ الَّذِي كُلِّفُوا بِهِ　　وَفِيهِ اقْتِصَادٌ فَلْيَكُنْ لَكَ قَبُولُ

اور خدا داد اختیار سے ہمارے افعال کے صادر ہونے ہی کا نام کسب ہے کہ جس کی وجہ سے بندہ احکام الٰہیہ کا مکلّف ہے۔ یہی طریق معتدل ہے اسے قبول کرنا چاہیے

وَأَمَّا اخْتِيَارٌ مُسْتَقِلٌّ فَإِنَّهُ　　مُحَالٌ فَلَا يُسْئَلُ عَنْكَ سُؤُولُ

لیکن خدا کی طرح مستقل اختیار بندہ میں پایا جانا محال ہے۔ ایسی محال بات کا سوال بھی نہ کرنا چاہیے

وَيُثْمِرُ شَرٌّ شَرَّ مَا يَنْبَغِي لَهُ　　فَيَزْعَمُهُ الظُّلْمَ الصَّرِيحَ جَهُولُ

بُرے افعال سے بُرا ثمرہ پیدا ہوتا ہے اور نادان اوسے صریح ظلم خیال کرتا ہے اور

يَرَاهُ انْتِقَامًا بَعْدَ جَبْرٍ وَإِنَّمَا　　تَسَبَّبَ شَيْءٌ عَنْ رَدَاهُ مَهُولُ

اوسے انتقام سمجھتا ہے اور وہ بھی مجبور سے۔ حالانکہ اوس کی مہلک بدی کے سبب سے بطور ثمرہ کے ایک شے پیدا ہوئی ہے جو حقیقتاً انتقام نہیں ہے بلکہ ثمرہ ہے

كَمَا تُبْرِزُ الْخُبْثَ الْبُذُورُ خَبِيثَةً　　طِبَاعًا وَلَا يَأْتِيهِ قَالٌ يَقُولُ

جیسے بُرے تخم سے طبعاً بُرا ہی پھل پیدا ہوتا ہے (جو سبب سے مسبّب کا پیدا ہونا ہے نہ کہ انتقام) اور اس میں کوئی بھی قیل وقال نہیں کرتا۔ (تو پھر شرعیات کے اعمال ونتائج میں یہ قیل وقال کیوں ہے؟)

وَلَيْسَ الْجَزَاءُ مُبْدَعًا مِنْ بِدَاءَةٍ　　بَلِ الشَّيْءُ مِنْ شَيْءٍ فَأَوْحَشَ طُولُ

اور سزا وجزاء ابتداءً ہی بلا کسی سبب کے ظاہر نہیں ہو جاتی۔ بلکہ شے سے شے آتی ہے یعنی گمراہی سے عذاب نمایاں ہوتا ہے جو بطور ثمرہ اور نتیجہ کے اوس گمراہی پر مرتب ہوتا ہے۔ درمیانی مدت کا طول لوگوں کو وحشت میں ڈال دیتا ہے۔ اگر ہاتھ در ہاتھ اعمال کا ثمرہ مل جایا کرتا تو شاید یہ وحشت اور قیل وقال درمیان میں نہ آتی

وَلَيْسَ جَزَاءً ذَاكَ عَيْنُ فِعَالِهِمْ　　وَقَدْ وَجَدُوا مَا يَعْمَلُونَ وَعَوَّلُوا

اور یہ عذاب جہنم وغیرہ اُن کے افعال کی سزا نہیں بلکہ بعینہ اون کا عمل ہے (جو بصورت نعیم وجحیم) آخرت میں متمثل ہو جائے گا اور جو کچھ اونہوں نے عمل کیا ہے وہ بعینہ اوسی کو بصورت نعمت و نقمت پائینگے اور اوس وقت بے صبری کی وجہ سے مغلوب ہونگے

وَلَا نَارَ اِلَّا مَا اَتَیْتَ وَخُضْتَنَا ٗ کَمَا خَاضَ غُمْرُ نَارٍ اِلَّا اَنْ غُوْلٌ

جب تو کسی معصیت میں گھستا ہے تو تو درحقیقت نار جہنم ہی میں گھستا ہے۔ جس طرح کوئی نادان آگ میں کود پڑے تو اوس کا جل کر خاک سیاہ ہوجانا کوئی ظلم او انتقام نہیں۔ اسی طرح معصیت میں جو کہ بعینہ نار جہنم ہے داخل ہوکر جلنا اور بعد چندے اوس کا سوز درونی محسوس کرنا سزا نہیں بلکہ آگ میں کود پڑنے کا ایک قدرتی نتیجہ ہے۔ جیسے سم الفار کے کھا لینے کا طبعی اثر ہلاکت و موت ہے۔ کوئی سزا انتقام نہیں ہے۔

وَفِی الْحَالِ نَارٌ مَّا نَوَّرْتَ هٰهُنَا وَلٰكِنَّ سِتْرَ الْحَالِ سَوْفَ یَزُوْلُ

اور جس عمل بد کا تو نے ارتکاب کیا ہے وہ اسی وقت (دنیا ہی میں) دوزخ کی آگ ہے جس میں تو کودا ہے۔ لیکن اس عالم صُور و اشکال میں صورتوں کا ایک پردہ پڑا ہوا ہے جس سے حقیقت چھپی رہتی ہے وہ عنقریب زائل ہوجائے گا جبکہ موت آئے گی تو اس آگ کی حقیقت سامنے آجائے گی۔ بفحوائے آیۂ کریمہ اُولٰٓئِكَ مَا یَاْكُلُوْنَ فِیْ بُطُوْنِهِمْ اِلَّا النَّارَ۔ اور وَوَجَدُوْا مَا عَمِلُوْا حَاضِرًا۔

حضرت الاوستاذ کے اس قصیدہ میں مسئلہ قضا و قدر کی تمام اُصولی بنیادیں رکھدی گئی ہیں جن کی شرح کافی ہوسکتی ہے۔ مولانا محمد ادریس کا یہ قصیدۂ زیر نظر فی الحقیقت اوسی مشکوٰۃ سے نکلا ہوا ہے جس سے حضرت الاوستاذ قدس سرہٗ کا قصیدہ منصۂ شہود پر آیا۔ اس لئے یہ قصیدۂ تائیہ علاوہ اپنی ذاتی خوبیوں کے اضافی حیثیت سے اوستاذ قدس سرہٗ کے اس قصیدۂ لامیہ کی ایک غیر شعوری شرح و تکمیل اور اون کے نقش قدم کی ایک غیر ارادی پیروی ہے جو قابل صد مبارکباد ہے۔

اسی کی ساتھ جس یہودی کے اشعار کے جواب میں مختلف ممالک کے علماء سلف نے جوابی قصائد تحریر فرماکر منکروں پر اونہی کے رنگ میں اتمام حجت فرمایا جیسا کہ قصیدہ کے اوائل میں اس پر روشنی ڈالی گئی ہے الحمدللہ کہ مولانا محمد ادریس صاحب نے بھی اوس یہودی کی

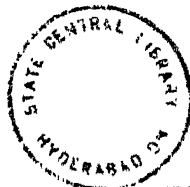
منظوم تردید فرما کر جہاں اپنی ذات کو علمار سلف کی فہرست میں بفضل اللہ و منتہ شامل کرلیا۔ وہیں ہندوستان کے لئے اس فخر کا موقعہ بھی بہم پہونچا دیا کہ علمار ہندوستان بھی شام و عراق اور مصر کے علمار سے اس بارہ میں پیچھے نہیں رہے۔ اور اس تاریخی یہودی کی تردید میں ہندوستان بھی شام و عراق کا ہم پلہ ہے۔

بہرحال قصیدۂ ثانیہ اپنی ذات سے پُر مغز۔ اپنی نوعیت سے کشاف شبہات اپنی نسبت و اضافت سے قصیدۂ استاد کی پیروی۔ اور اپنے مفاخر کے لحاظ سے چشمک زن قصائد سلف ہے یہ کل چیزیں مصنف قصیدہ کے لئے مفاخر و فضائل کی حیثیت رکھتی ہیں جو منجانب اللہ انہیں عطا ہوئی ہیں۔ وذلک فضل اللہ یؤتیہ من یشاء۔

حق تعالیٰ اس قصیدہ کو مصنف دام مجدہٗ۔ ناظرین
اور مستفیدین کے لئے دنیا و آخرت میں نافع
اور حجۃ بالغہ بنائے۔ آمین

محمد طیب غفرلہٗ

مہتمم دارالعلوم دیوبند

۲۹ رمضان المبارک ۱۳۶۶ھ
(یوم الاحد)

قال الله عز وجل انا کل شیء خلقناه بقدر

الحمد لله والمنة که دریں اوان میمنت اقتران

قصیدۂ مبارکہ در تحقیق مسئلہ قضاء وقدر کہ مشتمل است بر چنیں فصول کہ ہم عقلاً

وذوقاً معقول ومقبول واز ائمۂ اصول دین منقول وسائلین وطالبین را عین

مسئول وغایت مامول مسمّٰی بہ

تائیۃ القضاء والقدر

مع شرحها الموسوم بـ

سلک الدرر

از تالیف

حضرت مولانا مولوی حافظ محمد ادریس صاحب مدظلہ العالی شیخ التفسیر دار العلوم دیوبند

برائے افادۂ طالبان ایقان وتنشیط طبع ارباب وجدان

مجلس دار العلوم دیوبند دار العلوم نشر نمودہ شد

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ نحمدہ ونستعینہ ونستغفرہ ونؤمن بہ ونتوکل علیہ ونعوذ باللہ من شرور انفسنا ومن سیئات اعمالنا من یھدہ اللہ فلا مضل لہ ومن یضللہ فلا ھادی لہ ونشھد ان لا الٰہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ ونشھد ان سیدنا ومولانا محمدا عبدہ ورسولہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلیٰ آلہ واصحابہ وازواجہ وذریاتہ اجمعین وبارک وسلم الیٰ یوم الدین وعلینا معھم یا ارحم الراحمین ٭

امّا بعد

بندۂ ناچیز و نابکار گنہگار و شرمسار امیدوارِ عفوِ خدائے پروردگار و ستاری مولائے غفّار و ستّار محمد ادریس کاندھلوی خادم طلبۂ دار العلوم دیوبند کان اللہ لہ وکان ھو للہ وجعل ھمہٗ وھواہ فیما یحبہ ویرضاہ آمین یا رب العالمین۔ اہل اسلام کی خدمت میں عموماً اور اہل علم اور طلبہ کی خدمت میں خصوصاً عرض پرداز ہے کہ اسلام کی ساتویں صدی ہجری میں ملک شام کے ایک یہودی کے نام سے ایک نظم شائع ہوئی جس میں اسلام کے مسئلہ قضاء و قدر پر طعن تھا۔ کہا جاتا ہے کہ اس نظم کا لکھنے والا ابن زید تقفی زندیق تھا جو شیخ تقی الدین ابن دقیق العید کے فتوے سے قتل کیا گیا۔

وہ نظم یہ ہے

أَيَا عُلَمَاءَ الدِّيْنِ ذِمِّيُّ دِيْنِكُمْ ۔۔۔ تَحَيَّرَ دُلُّوْهُ بِأَوْضَحِ حُجَّةٍ

اے علماء دین اسلام تمہارے دین کا ایک ذمی پریشان ہے روشن دلائل سے اوس کی رہنمائی فرمائیے

إِذَا مَا قَضٰى رَبِّيْ بِكُفْرِيْ بِزَعْمِكُمْ ۔۔۔ وَلَمْ يَرْضَهُ مِنِّيْ فَمَا وَجْهُ حِيْلَتِيْ

جب خدا نے تمہارے اعتقاد کے مطابق میرا کفر مقدر کر دیا اور کفر سے راضی بھی نہیں تو بتلاؤ میری لئے کیا چارۂ کار ہے

دَعَانِيْ وَسَدَّ الْبَابَ عَنِّيْ فَهَلْ إِلٰى ۔۔۔ دُخُوْلِيْ سَبِيْلٌ بَيِّنُوْا لِيْ قَضِيَّتِيْ

اسلام کی مجھ کو دعوت بھی دی اور کفر مقدر کر کے دروازہ ہدایت مجھ پر بند کر دیا بتلاؤ کس طرح داخل ہوں

قَضٰى بِضَلَالِيْ ثُمَّ قَالَ ارْضَ بِالْقَضَا ۔۔۔ فَمَا أَنَا رَاضٍ بِالَّذِيْ فِيْهِ شِقْوَتِيْ

میری گمراہی مقدر کی اور پھر مجھ کو رضا بالقضا کا حکم دیا پس میں اپنی شقاوت پر راضی ہوں

فَإِنْ كُنْتُ بِالْمَقْضِيِّ يَا قَوْمِ رَاضِيًا ۔۔۔ فَرَبِّيْ لَا يَرْضٰى بِشُؤْمِ بَلِيَّتِيْ

اے قوم اگر میں اپنے اس مقدّر پر راضی ہوتا ہوں تو میرا رب میری اس بدنصیبی پر راضی نہیں

وَهَلْ لِيْ رِضَا مَا لَيْسَ يَرْضَاهُ سَيِّدِيْ ۔۔۔ وَقَدْ حِرْتُ دُلُّوْنِيْ عَلٰى كَشْفِ حَيْرَتِيْ

اور میں اوس شی کو کیسے پسند کروں جسے میرا مولی پسند نہیں کرتا میں حیران ہوں میری حیرت دور فرمائیے

إِذَا شَاءَ رَبِّي الْكُفْرَ مِنِّيْ مَشِيْئَةً ۔۔۔ فَهَا أَنَا رَاضٍ بِاتِّبَاعِ الْمَشِيْئَةِ

جب میرا کفر خدا کی مشیت سے ہے تو میں مشیتِ خداوندی کے اتباع پر راضی ہوں

وَهَلْ لِي اخْتِيَارٌ أَنْ أُخَالِفَ حُكْمَهُ ۔۔۔ فَبِاللّٰهِ فَاشْفُوْا بِالْبَرَاهِيْنِ غُلَّتِيْ

اور مجھ میں یہ قدرت نہیں کہ اس کے حکم کے خلاف کرسکوں۔ خدا کیلئے دلائل کے آب زلال سے میری پیاس کو بجھائیے

اس نظم کے شائع ہوتے ہی علماء مصر اور شام جواب کی طرف متوجہ ہوئے الحمد للہ اسی بحر اور قافیہ میں ایسے محکم اور شافی جواب لکھے کہ قیامت تک کسی ملحد اور زندیق کے لئے مجال طعن نہ باقی رکھی۔ جزاھم اللہ تعالیٰ عن الاسلام و عن سائر المسلمین احسن الجزاء و اثابھم اجراً کبیرا۔ کبیرا و خیراً کثیرا کثیرا۔ آمین یہ تمام قصائد طبقات الشافعیۃ الکبریٰ مصنفہ علامہ تاج الدین سبکی جلد ششم صــــ میں مذکور ہیں۔ اور مختصراً ہم نے شرح مشکوۃ مسمی بہ التعلیق الصبیح

اور علم الکلام میں مسئلہ قضاء و قدر کے ذیل میں اون کو ذکر کیا ہے۔ کئی بار دل میں
یہ خیال آیا کہ علماء شام اور مصر نے اس زندیق کے جواب میں قصائد لکھے اور مسلمانوں
کے عقائد کی حفاظت کی اور بارگاہ خداوندی سے خوشنودی اور رضامندی کا خلعت
اور تمغہ حاصل کیا مگر ہندوستان کے کسی عالم نے اس قصیدہ کا جواب نہیں لکھا۔
ایک روز یہی خیال دل میں آیا اور یکایک ابتداء کے چند اشعار بے اختیار زبان پر
آگئے جن کو قلم بند کر لیا۔ اور خدا کا نام لیکر لکھنا شروع کیا۔ بحمد اللہ بہت سے
مفید مضامین نظم ہو گئے۔ یہ محض ایک طالبعلمانہ قصیدہ ہے۔ عالمانہ اور ادیبانہ
قصیدہ نہیں اور حضرات سلف رحمہم اللہ تعالیٰ کے قصائد کیساتھ تو کوئی نسبت ہی
نہیں۔ اُن قصائد کیساتھ ہم وزن بمعنی ہم پلّہ ہونے کا تو تصوّر بھی نہیں ہو سکتا
البتہ اس قصیدہ کو اون قصائد مبارکہ کے ہم وزن بمعنی ہم قافیہ ہونے کا شرف
ضرور حاصل ہے۔ اصل قصیدہ چونکہ عربی زبان میں ہے اس لئے ایک مختصر
شرح اوس کی عربی زبان میں ہے۔ اور دوسری شرح اردو زبان میں
ہے جو اس وقت پیش کی جا رہی ہے قصیدہ کا نام تَائِیَةُ القَضَاءِ
وَالقَدَرِ ہے اور شرح کا نام سِلْكُ الدُّرَرِ ہے۔ اور اس کا لقب
"دَرْسُ إِدْرِيْسَ لِدُرُوْسِ التَّلْبِيْسِ" ہے۔ یہ لقب حکیم الامۃ حضرت مولانا تھانوی
کا تجویز فرمودہ ہے جیسا کہ آیندہ تقریظ میں اسکا ذکر آئیگا۔ ہلئے مختصر توضیح اور تشریح کیساتھ قصیدہ کو ہدیۂ ناظرین
کرتا ہوں اور اللہ تعالیٰ سے دعا کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ اس بضاعت مزجاۃ کو قبول فرمائے اور اس ناچیز کیلئے ذخیرۂ
آخرت بنائے اور ناظرین کیلئے موجب طمانینت و ہدایت بنائے۔ آمین یا ربّ العالمین۔

ربّنا تقبّل منا انك انت السميع العليم
وتب علينا انك انت التواب الرحيم
فاقول وبالله التوفيق
وبيده ازمة التحقيق

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اُسَبِّحُ لِلّٰہِ الْعَظِیْمِ بِحَمْدِہٖ (۱) وَاَشْکُرُہٗ فِیْ کُلِّ سِرٍّ وَّجَھْرَۃٖ

میں خدائے بزرگ کی تسبیح و تحمید کرتا ہوں اور ہر سرّ اور جہر میں اس کا شکر گذار ہوں

وَاُھْدِیْ سَلَامِیْ کَالْعَبِیْرِ الْمُفَتَّتِ (۲) لِمَنْ خَصَّہُ الْمَوْلٰی بِخَتْمِ النُّبُوَّۃٖ

اور ریزہ ریزہ کئے ہوئے عنبر کی طرح معطر سلام کا ہدیہ اس ذات کیلئے پیش کرتا ہوں جس کو حق تعالیٰ شانہٗ نے ختم نبوت کے لئے مخصوص فرمایا ہے

مَعَ الْاٰلِ وَالصَّحْبِ الْکِرَامِ جَمِیْعِھِمْ (۳) وَسَائِرِ اَھْلِ اللّٰہِ اَھْلِ الْبَصِیْرَۃٖ

مع تمام آل اطہار و صحابہ کرام اور اہل اللہ اور اہل بصیرت کے

بیان حقیقۃ العالم الامکانی و مادۃ و صورۃ

عالم امکانی کی حقیقت اور اس کے مادہ اور صورت کا بیان

اَلَا کُلُّ شَیْءٍ ھَالِکٌ وَّوُجُوْدُہٗ (۴) مُعَارٌ لَہٗ مِنْ حَضْرَۃِ الْاَحَدِیَّۃٖ

آگاہ ہو جاؤ کہ ہر چیز اپنی ذات سے فانی اور معدوم ہے اور اس کا وجود بارگاہ خداوندی سے مستعار ہے

وَمَا ھٰذِہِ الْاَکْوَانُ اِلَّا مَظَاھِرٌ (۵) لِاَسْمَائِہِ الْحُسْنٰی لَدٰی اَھْلِ خُبْرَۃٖ

اور یہ تمام کائنات حق تعالیٰ شانہ کے اسماء حسنیٰ اور صفات عُلیٰ کے مظہر اور تجلی گاہ ہیں اسی کی تجلی سے ممکنات عدم سے وجود میں آئے ہیں

وَاِنَّ وُجُوْدَ الْمُمْکِنَاتِ بِاَسْرِھَا — کَمِثْلِ الْعُکُوْسِ فِی الْمَرَایَا الصَّقِیْلَۃٖ

تمام ممکنات کے وجود کی حقیقت آئینہ کے عکس کی طرح سمجھو

کل ما فی الکون وھم اوخیال — اوعکوس فی المرایا اوظلال

وَمَا عَالَمُ الْاِمْكَانِ اِلَّا اَوَانٍ (۷) كَظِلِّ جِدَارٍ اَوْ سَرَابٍ بِقِيْعَةٍ

اور یہ عالم امکانی محض ایک دیوار کے سایہ یا میدان کے سراب کے مانند ہے

وَمَا الْكَوْنُ اِلَّا لَمْعَةٌ مِنْ ضِيَائِهٖ (۸) وَمِنْ ضَوْئِهٖ كُلُّ الْعَوَالِمِ ضَاءَتْ

اور نہیں ہے یہ عالم مگر اسکی تجلی کی ایک جھلک ہے اور اسی کی جھلک سے تمام عالم روشن ہوئے

وَمَا الْكَوْنُ اِلَّا قَبْسَةٌ مِنْ جَمَالِهٖ (۹) وَمِنْ نُوْرِهٖ كُلُّ الْبَرَايَا اسْتَنَارَتْ

یہ تمام عالم اسی کے جمال بے مثال کا ایک پرتوہ ہے اور اسی نور السموات والارض کے نور سے

تمام عالم روشن ہوئے اور اسی کے نور وجود سے منور ہوئے

وَمَا ذَرَّةٌ فِي الْكَوْنِ اِلَّا وَنُوْرُهَا (۱۰) لَمُقْتَبَسٌ مِنْ نُوْرِهٖ كَالْاَشِعَّةِ

عالم کا کوئی ذرہ ایسا نہیں کہ جس کا نور وجود حق تعالیٰ کے نور ایجاد سے مستفاد نہ ہو

اِذِ الْكَوْنُ فِي نَفْسِ الْحَقِيْقَةِ ظُلْمَةٌ (۱۱) كَاَرْضٍ اِذَا مَا الشَّمْسُ عَنْهَا تَوَلَّتْ

اس لئے کہ سارا جہان اصل حقیقت کے اعتبار سے مظلم اور تاریک ہے نور وجود کا کہیں نام ونشان نہیں۔ زمین میں جو کچھ بھی روشنی اور نور ہے وہ آفتاب ہی کا ایک عکس اور پرتوہ ہے۔ حرکت طلوعی میں روشنی عطا کرتا ہے اور حرکت غروبی میں ضبط کرلیتا ہے۔ اسی طرح تمام کائنات کا وجود اسی نور السموات والارض کے وجود ازلی کا ایک پرتوہ اور عکس ہے اور اس کے ارادہ اور مشیت کے تابع ہے

تَجَلَّتْ صِفَاتُ اللّٰهِ فِي الْخَلْقِ مِثْلَ مَا (۱۲) تَجَلَّتْ مَعَانٍ فِي كَلَامٍ وَكِلْمَةٍ

صفات خداوندی مخلوقات میں اس طرح جلوہ گر ہیں جس طرح معانی۔ الفاظ اور کلمات میں جلوہ گر ہوتے ہیں۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ معانی۔ الفاظ اور کلمات میں حلول کئے ہوئے ہیں اور الفاظ اور حروف۔ معانی کے لئے محل اور ظرف ہیں لفظ اور معنیٰ میں ظاہر اور مظہر کا علاقہ ہے۔ حال اور محل۔ ظرف اور مظروف کا سا علاقہ نہیں۔ حروف اور کلمات مادی ہیں اور معانی مجرد عن المادہ ہیں اور بیچونی اور بے چگونی کا ایک نمونہ ہیں اور چونی اور چندی کے لباس یعنی حروف اور کلمات میں جلوہ گر ہیں اور پھر چونی اور چندی سے پاک ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ ظہور اور تجلی ہے حلول نہیں

حلول میں محل کو محدود اور مقید ہونا حال کے محدود اور مقید ہونے کو مستلزم ہے
.... اور ظہور میں مظہر کے مقید اور محدود ہونے سے ظاہر کا محدود اور مقید
ہونا لازم نہیں۔ کرۂ شمس ایک چھوٹے سے آئینہ میں جلوہ گر ہوکر نظر آتا ہے اور آسمان
اور زمین ایک آنکھ کی پتلی میں منعکس ہوتے ہیں۔ ہر شخص جانتا ہے کہ یہ ظہور اور تجلی ہے
کرۂ شمس آئینہ میں حلول نہیں کر آیا۔ وہ آئینہ سے باہر ہے اور اسی طرح آسمان اور
زمین آنکھ کی پتلی میں حلول نہیں کر آئے وہ آنکھ سے باہر ہیں پس جس طرح آفتاب
اور ماہتاب اور آسمان اور زمین باوجود اپنی عظمت اور وسعت کے ایک معمولی آئینہ
اور ایک آنکھ کی پتلی میں جلوہ گر ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح خداوند قدوس کے اسماء وصفات
کا عکس مخلوقات کے آئینہ میں اس طرح ظاہر ہو سکتا ہے کہ خالق اپنی شان بے چونی
و چگونی پر رہے اور چونی اور چندی کے تمام عوارض مظہر اور آئینہ کی حد تک محدود
رہیں۔ مظہر محدود اور مقید رہے اور ظاہر اور متجلی۔ اپنی تنزیہ و تقدیس اور
شان اطلاق پر باقی رہے اور بیچون و چگون ہر قید سے مطلق رہے حتی کہ قید
اطلاق سے بھی مطلق اور آزاد رہے۔ آیت
فلما جاءها نودی ان بورك من فی النار میں من فی النار میں مفسرین کے
دو قول ہیں۔ اوّل یہ کہ من فی النار سے فرشتے مراد ہیں اس صورت میں نار
کی ظرفیت میں کوئی اشکال نہیں۔ دوسرا قول جو حضرت ابن عباسؓ اور حسن بصریؒ
اور سعید بن جبیرؒ سے مروی ہے۔ وہ یہ ہے کہ من فی النار سے ذات باری تعالےٰ
مراد ہے۔ اس صورت میں اشکال ہے کہ نار کا باری تعالیٰ کے لئے ظرف ہونا
لازم ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ ظرف زمان اور ظرف مکان سب سے پاک اور منزہ ہے
علامہ آلوسی نے شیخ ابراہیم کورانی سے نقل کیا ہے کہ یہ ظرفیت باعتبار ظہور اور
تجلی کے ہے۔ موسیٰ علیہ السلام آگ کی تلاش میں تھے اونہیں کے مقصود اور مطلوب
کی صورت میں حق تعالےٰ شانہ کی تجلی ظاہر ہوئی سو وہ آگ حق تعالیٰ شانہ کے انوار
و تجلیات کا مظہر اور تجلی گاہ تھی۔ معاذ اللہ وہ نار۔ اللہ تعالیٰ کا محل اور ظرف مکان نہ تھی

اور اسی وجہ سے آیندہ آیت میں ارشاد ہے۔ وسبحان اللہ رب العالمین یعنی اللہ رب العالمین جو تمام کون و مکان اور زمین و زمان کا خالق اور مربی ہے اس سے منزہ ہے کہ کوئی مکان یا کوئی نار یا کوئی درخت اس کا احاطہ کر سکے وہی سب کا محیط ہے۔ یہ سبوح قدوس کا آگ میں ظہور اور تجلی ہے۔ حلول نہیں تاکہ تجسیم اور تشبیہ کا شبہ پیش آئے۔ اور اسی طرح استواء علے العرش اور ھل ینظرون الا ان یاتیھم اللہ فی ظلل من الغمام اور دیگر متشابہات کو سمجھ کہ عرش اور ظلل من الغمام حق تعالی شانہ کے ایک خاص تجلی کے مظہر اور تجلی گاہ ہیں محل اور ظرف مکان نہیں عرش اور ظلل من الغمام سب اللہ کے مخلوق ہیں۔ اور اللہ تعالی سب سے غنی اور بے نیاز ہے وہی تمام کائنات کو محیط ہے کوئی شئ اس کا احاطہ نہیں کر سکتی اس طرح سے استواء علے العرش اور اتیان رب فی ظلل من الغمام پر بلا تاویل اور بلا تشبیہ او بلا تمثیل کے ایمان لائے اور خداوند قدوس کی تنزیہ و تقدیس کو ہاتھ سے جانے نہ دے ان متشابہات پر سلف صالحین کی طرح ایمان لائے اور تشبیہ و تعطیل سے دور رہے۔ اسی وجہ سے امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ تعالی عنہ فرمایا کرتے تھے کہ

القرآن کلام اللہ غیر مخلوق وھو محفوظ فی صدورنا مقرو بالسنتنا مسموع باذاننا مکتوب فی مصاحفنا غیر حالٍّ فی شئ منھا۔	قرآن اللہ کا کلام قدیم اور غیر مخلوق ہے ہمارے سینوں میں محفوظ ہے۔ ہماری زبانوں سے پڑھا جاتا ہے اور کانوں سے سنا جاتا ہے اور ہمارے مصاحف میں لکھا ہوا ہے مگر انمیں سے کسی شئ میں حلول کئے ہوئے نہیں

امام اعظم رح کے اس آخری کلمہ غیر حالٍّ فی شئ منھا کو خوب غور سے پڑھے جس میں اس طرف اشارہ ہے کہ قرآن اللہ کا کلام قدیم اور غیر مخلوق ہے۔ ہمارے صدور اور السنہ اور آذان اور مصاحف کلام الٰہی کے مظاہر اور تجلی گاہ ہیں۔ اللہ کا کلام ہمارے سینہ اور زبان اور مصحف میں حلول کئے ہوئے نہیں اللہ کا کلام قدیم اس سے منزہ ہے کہ وہ کسی مکان اور محل میں حلول کرے۔ یہ حلول نہیں بلکہ ظہور اور تجلّی ہے

مظہر اور تجلی گاہ سب حادث اور مخلوق ہیں اور ظاہر اور متجلی قدیم اور غیر مخلوق ہے مظہر کی تقیید اور تحدید سے ظاہر اور متجلی کے اطلاق پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ فافہم ذالک واستقم۔

بمرآۃِ لاشیءٍ تجلّیٰ وجودُہٗ (۱۳) فجاءَ وجودٌ حادثٌ للخلیقۃ

یہ تمام ممکنات اپنی ذات سے سراسر اَعدام ہیں وجود کا کہیں نام ونشان نہیں وجود واجب کے سامنے یہ عالم ایک آئینۂ عدم ہے جس میں وجود واجب کا ایک عکس پڑا وجود واجب کا جو عکس آئینۂ عدم میں ظاہر ہوا۔ یہی ممکن کا وجود حادث ہے۔

(تفصیل آئندہ آتی ہے)

بمرآۃِ عجزٍ قد تجلّیٰ اقتدارُہٗ (۱۴) فجاءَ اختیارٌ حادثٌ الجوھریّۃ

لاچارگی اور عاجزی کے آئینہ میں اس کی قدرت قدیمہ کا عکس پڑا تو بندہ میں اختیار حادث اور قدرت حادثہ پیدا ہوئی۔ اور اس شعر میں ایک نسخہ یہ بھی

بمرآۃِ عجزِ العبدِ لاحَ اقتدارُہٗ (۱۵) فصیّرہٗ ذا القدرۃِ المضمحلّۃ

آئینۂ عجز میں اللہ تعالیٰ کی قدرت قدیمہ جلوہ گر ہوئی تو بندہ کو قدرت مضمحلہ یعنی اختیار ضعیف کی صفت حاصل ہوئی اور عبد ضعیف کے لئے اختیار ضعیف ہی مناسب ہے۔

فما العدمُ الذاتی الّا اثیرُھا (۱۶) وصورتُہا عکسٌ لصفاتِ العلیّۃ

پس یہ عدم ذاتی ممکنات کا ایتھر اور مادہ ہے اور صفات قدیمہ کا عکس ممکنات کی صورت نوعیہ ہے

فذاکَ ھیولاھا وھاتیکَ صورۃٌ (۱۷) ترکّبَ من ھذینِ کلُّ ھویّۃ

پس وہ عدم ذاتی ان ممکنات کا ہیولیٰ اور مادہ ہے اور صفات قدیمہ کا یہ عکس ان ممکنات کی صورت نوعیہ ہے ہر ممکن کی حقیقت اور ماہیت اسی ہیولیٰ اور صورت سے مل کر بنی ہے

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے

کہ تمام اہل حق بلکہ تمام ادیان سماویہ اس پر متفق ہیں کہ یہ تمام عالم پردۂ عدم میں تھا حق تعالیٰ شانہ کی ایجاد اور تکوین سے وجود میں آیا اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ حق تعالیٰ شانہ کا وجود واجب اور قدیم اور ازلی اور ابدی ہے۔

اور ممکنات کا وجود حادث ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ حق تعالیٰ شانہ اپنی ذات وصفات اور افعال میں یکتا اور یگانہ ہے اور کسی امر میں کوئی اس کا شریک اور سہیم نہیں اور وجود کا واجب اور ممکن کے لئے اثبات محض اسمی اور لفظی مشارکت ہے حقیقت میں کوئی مشارکت نہیں۔ وجود کا اطلاق وجودِ واجب اور وجود ممکن پر ایسا نہیں جیسا کہ ایک کلی کا صدق دو فردوں پر ہو۔ اس لئے کہ وجود واجب اور وجود ممکن دو متباین اور مختلف حقیقتیں ہیں حقیقت میں کوئی اشتراک نہیں محض لفظی اور اسمی اشتراک ہے۔ فافھو ذٰلک واستقو۔

اب کلام اس میں ہے کہ ممکنات کے وجود کیسا تھ متصف ہونے کی کیا کیفیت ہے اور ان کے وجود کی حقیقت کیا ہے اس بارہ میں مختلف اقوال ہیں

حضراتِ متکلّمین اور علماءِ ظاہر

یہ کہتے ہیں۔ تمام ممکنات۔ حالت عدم میں اللہ تعالیٰ کے علم میں ممتاز تھیں اور ہیں اور رہینگی۔ حق جل وعلا جب کسی معدوم کو پیدا کرنے کا ارادہ فرماتا ہے تو کلمۂ کُنْ سے اس معدوم کو خطاب فرماتا ہے وہ اسی وقت عدم سے نکل کر وجود میں آجاتا ہے۔

علامہ کورانی فرماتے ہیں کہ اگر ممکنات حالت عدم میں ممتاز نہ ہوں تو پھر ان کا علم اور تصوّر ناممکن ہوجائے اس لئے کہ تصوّر بدون تمیز کے ناممکن ہے۔ نیز کسی معدوم ممکن کی تکوین اور ایجاد کا ارادہ بدون تمیز اور تعیین کے ناممکن ہے ارادہ کے مفہوم ہی میں تعیین اور ترجیح داخل ہے۔ روح المعانی صہ۳۲ تحت تفسیر قولہ تعالیٰ اولم یر الذین کفروا ان السمٰوات والارض کانتا رتقا ففتقنا ھما الاٰیہ۔ ہم جن حرکات وسکنات کو عدم سے وجود میں لانا چاہتے ہیں وہ ارادہ سے پہلے ہمارے علم میں ممتاز ہوتی ہیں اور اللہ تعالیٰ کی شان تو بہت اعلیٰ اور ارفع ہے فتدبر وتفکر۔ اور جود وجود حق تعالیٰ شانہ نے ان ممکنات کو عطا فرمایا وہ حقیقی اور واقعی اور

مستقل وجود ہے۔ ممکنات کا وجود اگرچہ وجود واجب کے اعتبار سے نہایت ضعیف اور کمزور ہے مگر فی نفسہ وہ ایک حقیقت واقعیہ ہے کوئی وہمی اور خیالی شئے نہیں۔

حضرات صوفیہ کرام اور علماء باطن

فرماتے ہیں کہ ممکنات کا کوئی حقیقی اور مستقل وجود نہیں حقیقی اور مستقل وجود بس ایک ہی ہے یعنی وجود حق۔ اور ممکنات کا وجود یا تو خیالی اور وہمی ہے۔ جیسا کہ شیخ اکبر قدس اللہ سرہٗ کا مذہب ہے۔ یا وجود حق کا ظل یا عکس اور پرتو ہے یہ حضرت امام ربانی شیخ مجدد الف ثانی کا مذہب ہے۔ یعنی یہ تمام عالم حق تعالیٰ شانہ کے اسماء وصفات کا مظہر اور آئینہ ہے یعنی مخلوق میں جو صفت بھی ہے وہ اسی کی صفت کمال کا عکس اور پرتو ہے اور ظاہر ہے کہ نور اور روشنی کے انعکاس کے لئے کوئی ظلمت اور تاریکی چاہے۔ اور ظاہر ہے کہ وجود سے بڑھ کر کوئی نور نہیں اور عدم سے بڑھ کر کوئی ظلمت نہیں اور خداوند ذوالجلال تمام صفات وکمال کیساتھ متصف ہے اور ہر صفت کمال کے مقابلہ میں ایک عدم اور نقیض ہے۔ پس ہر عدم ایک آئینہ ہے کہ جس میں خداوند ذوالجلال کی کوئی صفت منعکس ہوتی ہے مثلاً وجود واجب کے مقابلہ میں عدم ذاتی اور امکان ذاتی ہے اور علم قدیم کے مقابلہ عدم علم یعنی جہل ہے اور صفت قدرت کے مقابلہ میں عدم قدرت یعنی عجز ہے پس جب عدم کے آئینہ میں وجود واجب کا عکس پڑا تو وجود حادث پیدا ہوا اور آئینہ عجز میں جب قدرت قدیمہ کا انعکاس ہوا تو قدرت حادثہ اور اختیار حادث پیدا ہوا اور آئینہ جہل میں جب صفت علم کا پرتو پڑا تو علم حادث پیدا ہوا پس عدم ہر ممکن کا مادہ اور ہیولیٰ ہے اور صفت کمالیہ کا عکس اور پرتو اس کی صورت ہے تمام ممکنات اسی مادہ اور اسی صورت سے ملکر بنی ہیں۔

پس ثابت ہو گیا کہ عالم یعنی ما سوا اللہ کا وجود کوئی حقیقی اور مستقل وجود

نقیض (حاشیہ)

نہیں محض ایک ظلی اور انعکاسی وجود کیساتھ خارج میں موجود ہے تمام ممکنات کی حقائق اور ذوات دراصل عدمات ہیں۔ خداوند ذوالجلال کے وجودی کمالات نے ان میں منعکس اور جلوہ گر ہوکران عدمات کو مزین اور روشن کر دیا ہے۔ اور یہی عدمات وجود خارجی سے پہلے اللہ تعالےٰ کے علم میں تھے اور ان کا نام اس وقت اعیان ثابتہ اور صور علمیہ تھا اور اللہ تعالیٰ کے علم میں جدا اور ممتاز تھے حق تعالےٰ شانہ کی اسماء وصفات کے انعکاس نے ان کو وجود انعکاسی عطا کیا حقائق ممکنات اس انعکاس سے پہلے معلومات اور معدومات کے درجہ میں تھیں اور انعکاس کے بعد موجودات کے نام سے موسوم ہوئیں ممکنات کا عدم اصلی۔ انعکاس سے زائل نہیں ہوا بلکہ مستور ہوگیا۔ عدم تو ممکن کی اصل حقیقت ہے وہ کب اس سے علیحدہ ہوسکتی ہے ذاتیات کا انفکاک محال ہے۔ ممکن کتنا ہی غنا کے بلند مقام پر پہونچ جائے مگر جب عمیق نظر سے اس کو دیکھے گا تو ذاتی فقر اور احتیاج اس غنا کے نیچے چھپا ہوا انشاء اللہ تعالیٰ آپ کو نظر آئیگا۔ ممکن کی قدرت اور ممکن کا علم کتنا ہی محیر العقول کیوں نہ ہو مگر عجز اور بیچارگی اور جہل اس نا ذاتی ساتھ ساتھ اندر سے جھلکتی رہتی ہے اسی طرح ممکن کا وجود ظاہر میں کتنا ہی قوی اور شدید ہو لیکن عدم اس کی تہ میں چھپا ہوا ہے۔

الحاصل

حق تعالیٰ شانہ جس عدم کو وجود میں لانا چاہتے ہیں اس پر اپنی کسی صفت کمال کا پرتوہ ڈالتے ہیں جس سے وہ شئی ظہور میں آجاتی ہے اور جب تک اس کو باقی رکھنا ہوتا ہے اس وقت تک وہ خاص پرتوہ اس پر باقی رہتا ہے اور جب اس شئے کو ختم کرنا چاہتے ہیں تو اپنا پرتوہ اس سے علیحدہ کرلیتے ہیں اسی وقت وہ شئے اپنے عدم کی طرف لوٹ جاتی ہے۔

اور یہ وجود ظلی اور انعکاسی محض وہمی اور خیالی نہیں بلکہ خارج اور

نفس الامر میں موجود ہے یعنی ثابت اور متحقق ہو آثار خارجیہ اس پر مرتب ہوتے ہیں ۔حق تعالیٰ شانہٗ نے اپنی کمال قدرت سے اس وجود ظلی کو ایسا محکم اور استوار بنایا ہے کہ اس میں خلل اور زوال کا احتمال نہیں صنع اللہ الذی اتقن کل شئ ۔

سوفسطائیہ

کے نزدیک یہ عالم محض ایک نمود بے بود اور محض ایک خیالی اور وہمی وجود ہے یہ مذہب عقل اور نقل دونوں کے مخالف ہے ۔ شیخ اکبر بھی عالم کا وجود خیالی اور وہمی مانتے ہیں مگر اون کی مراد خیالی سے خیالی واقعی مراد ہے جس کا کوئی صحیح منشا نفس الامر میں موجود ہو اور سوفسطائیہ کے نزدیک خیالی سے خیالی غیر واقعی یعنی محض فرضی اور اختراعی مراد ہے جو محض اعتبار معتبر اور لحاظ لاحظ کے تابع ہو اور قطع نظر کر لینے کے بعد کوئی وجود اس کا باقی نہ رہے جس کو ہماری زبان میں منگھڑت کہتے ہیں ۔یہ مسلک سراسر نصوص شریعت کے مخالف اور مزاحم ہے اور کوئی عاقل اس کو تسلیم نہیں کر سکتا ۔

اور شیخ اکبر اور حضرت مجدد رح کے مسلک میں یہ فرق ہے کہ حضرت مجدد ۔عالم کے وجود کو ظل اور عکس کے درجہ میں رکھتے ہیں اور اس کو موجود خارجی قرار دیتے ہیں اور شیخ اکبر وجود عالم کو خیالی بمعنی موجود انتزاعی کے درجہ میں رکھتے ہیں جو وجود خارجی سے اضعف اور کمتر ہے ۔ لہذا شیخ اکبر کے اس قول سے کہ الممکنات ما شمت رائحۃ الوجود ممکنات نے تو وجود کی بو بھی نہیں سونگھی احکام شرعیہ اور ثواب اور عقاب کی نفی لازم نہیں آتی ہے اور نہ عالم کا معدوم محض ہونا لازم آتا ہے اس لئے اُن کی مراد وجود مستقل کی نفی ہے ۔مطلق وجود کی نفی مقصود نہیں ۔

حضرت مجدد رح فرماتے ہیں ۔ اگر گویند کہ شیخ محی الدین و تابعان او نیز عالم را ظل حق می دانند تعالیٰ پس فرق چہ بود گوئیم کہ ایشان وجود آں ظل را جز در وہم

نمی انگارند و بوئے از وجود خارجی در حق او تجویز نمی نمایند با لجملہ کثرت موہومہ را بظل وحدت موجودہ تعبیر می نمایند و در خارج موجود واحد را می دانند تعالیٰ شانہ عن ما بینہما۔

ص۵ مکتوب اوّل از دفتر دوم

شاہ ولی اللہ قدس اللہ سرہ نے مکتوب مدنی میں شیخ اکبر اور حضرت مجدد کے اختلاف کو اختلاف تعبیر قرار دیا ہے حضرات اہل علم اس مکتوب کی مراجعت فرمائیں

الحاصل

حضرات صوفیۂ کرام وحدت وجود کے قائل ہیں اور حضرات متکلمین کثرت وجود کے قائل ہیں اس لئے کہ شریعت کا مبنیٰ احکام مختلفہ اور آثار متباینہ پر ہے جو بدون کثرت کے متصور نہیں اور علیٰ ہذا ثواب اور عقاب اور حلت اور حرمت وغیر ذلک بدون کثرت کے ممکن نہیں۔

امام ربانی شیخ مجدد الف ثانی نے مکتوبات کے دفتر دوم کے مکتوب چہل و چہارم میں نہایت تفصیل کیسا تھ یہ بیان فرمایا ہے کہ صوفیۂ کرام اور علماء عظام کا نزاع اس مسئلہ میں محض نزاع لفظی ہے متکلمین اگرچہ ممکنات کے لئے وجود حقیقی مانتے ہیں لیکن وجود واجب کے مقابلہ میں وجود ممکن کو ہیچ اور لاشئ سمجھتے ہیں اس لئے کہ اگر سوفسطائیہ کی طرح کہا جائے کہ ممکنات کا وجود محض وہمی اور خیالی ہے تو تکلیف شرعی کا ارتفاع لازم آتا ہے۔ اور حضرات متکلمین صوفیۂ کرام کی طرح ممکنات کو حق تعالیٰ شانہ کا ظہور اور پرتوہ کہنے سے بھی احتراز کرتے ہیں تاکہ حلول اور اتحاد کا توہم نہ ہو۔

الغرض حضرات متکلمین اور صوفیہ دونوں حق پر ہیں متکلمین احکام خداوندی اور تکالیف شرعیہ کے حفاظت کی خاطر کثرت وجود کے قائل ہوئے۔ اور صوفیۂ کرام حق جل شانہ کی عظمت وجلال کی بنا پر وحدت وجود کے قائل ہوئے کہ موجود حقیقی صرف ایک وحدہ لاشریک لہ ہے اور باقی ممکنات اسی ایک

نورالسموات والارض کے وجود حقیقی کا ایک ظہور اور پرتو ہ اور اسی کی صفات کمال اور اسماء حسنیٰ کا ایک ادنیٰ سا ظل ہیں اور ظاہر ہے کہ ظل نہ صاحب ظل کا عین ہے نہ اس کا تنزل ہے۔ حاشا وکلا حضرات صوفیہ میں سے کوئی اس کا قائل نہیں کہ حق تعالےٰ عین مخلوقات ہے یا واجب اور ممکن ایک ہوگئے یا حق جل وعلاٰ اپنی شان تقدیس و تنزیہ سے۔ تشبیہ کی جانب تنزل کیا ہے یہ سب الحاد اور زندقہ اور صریح گمراہی ہے کمال محبت اور غایت عظمت کی بنا پر ان حضرات کو سوائے حق تعالیٰ کے کوئی شئے موجود ہی نہیں معلوم ہوتی اس لئے یہ کہتے ہیں کہ ہر شئی سوائے خدا کے معدوم اور فانی ہے اور جو کچھ بھی نظر آتا ہے وہ اس کی صفات کمال کا ایک عکس اور پرتو ہے ؎

ہرچہ بینم درجہاں غیر تو نیست — یا توئی یا خوئے تو یا بوئے تو

اسی بنا پر اگر یہ کہا جائے کہ حضرات صوفیہ کی توحید علماء ظاہر کی توحید سے زیادہ اکمل ہے تو کوئی مضائقہ نہیں۔ حدیث میں ہے کہ اقوال شعرا میں لبید کا یہ قول، الا کل شئ ماخلا اللّٰہ باطل۔ خدا کے سوا سب باطل اور معدوم ہے سب سے زیادہ سچا قول ہے جو۔ ذلک بان اللّٰہ ھو الحق وان ما یدعون من دونہ الباطل۔ اور کل شئ ھالک الا وجھہ کی تفسیر ہے پس جب ہر چیز خدا کے سوا باطل اور فانی ہے اور وہی ایک واجب الوجود برحق ہے تو یہی مطلب ہے وحدت الوجود کا اور ربنا ما خلقت ھذا باطلا میں باطل سے عبث اور بے فائدہ کے معنی مراد ہیں فافھم ذلک واستقم۔

غرض یہ کہ حضرات متکلمین اور صوفیہ کرام میں حقیقت میں کوئی اختلاف نہیں محض لفظی اور تعبیری اختلاف ہے۔

چنانچہ حضرت مجدد صاحبؒ اسی مکتوب میں ایک جگہ فرماتے ہیں۔ نزاع درمیان علماء کرام و صوفیۂ عظام کثرھم اللّٰہ سبحانہ الی یوم القیام فی الحقیقۃ ثابت نشد ومآل قولین یکی بودہ آہ۔ پھر ایک صفحہ بعد فرماتے ہیں۔

فارتفع النزاع وزوال الخلاف اھ - پھراسی مکتوب کے اخیر میں فرماتے ہیں

پس صوفیہ کہ بوحدت وجود قائل اند محقند وعلماء کہ بکثرت وجودحاکمند نیز محق۔ مناسب احوال صوفیہ وحدت است ومناسب احوال علماء کثرت زیراکہ مبنائے شرائع برکثرت است وتغایر احکام بکثرت مربوط است ودعوت انبیاء علیہم الصلوات والتسلیمات وتنعیم وتعذیب اخروی بکثرت تعلق دارد اھ

آھ

پس صوفیہ کہ جو وحدت الوجود کے قائل ہیں وہ بھی حق پر ہیں اور علماء کہ جو کثرت وجود کا حکم لگاتے ہیں - وہ بھی حق پر ہیں۔ صوفیہ کے مناسبِ حال - وحدت ہے اور علماء کے مناسب حال کثرت ہے اس لئے کہ شریعت کا مدار کثرت پر ہے اور احکام شرعیہ کا تغایر اور اختلاف بھی کثرت وجود ہی کیساتھ مربوط ہے اور حضرات انبیاء علیہم الصّلوٰۃ والسّلام کی دعوت اور آخرت کا عذاب وثواب سب کثرت وجود سے تعلق رکھتا ہے ۔

فلاسفہ

فلاسفہ نے ممکنات کے وجود کو فقط مستقل ہی نہیں مانا بلکہ بہت سی ممکنات کے وجود کو قدیم مانا ہے جیسے عقول اور افلاک کا وجود اہل فلسفہ آسمانوں اور زمینوں کے وجود کو قدیم اور ازلی مانتے ہیں اور ان کے فنا اور حرق اور التیام کو محال سمجھتے ہیں - اور فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ ممکنات کا صدور باری تعالیٰ سے بلا ارادہ اور اختیار کے ہوا ہے جیسے علت سے معلول بلا ارادہ کے صادر ہوتا ہے اور جس طرح صدورِ معلول میں علت کے ارادہ کو دخل نہیں ہوتا اسی طرح عالم کے صدور میں باری تعالیٰ کے ارادہ اور اختیار کو دخل نہیں اور یہ عالم اپنے ظہور اور صدور میں تو واجب الوجود کا محتاج تھا مگر بقاء میں اس کا محتاج نہیں صدور کے بعد ممکن - واجب سے مستغنی اور بے نیاز بن گیا

خدا اگر چاہے بھی کہ اس عالم کو فنا کر دے تو اس کی قدرت سے خارج ہے اور اس وقت تمام عالم کا تعلق عقل فعّال سے ہے۔ باری تعالیٰ سے عالم کا کوئی تعلق نہیں۔ کبرت کلمۃ تخرج من افواھھم ان یقولون الا کذبا یہ سب کفر ہے اور نصوص شریعت اور کل انبیاء اور مرسلین کے اجماع کے خلاف ہے۔

فلسفہ چوں اکثرش باشد سفہ ہم کل آں ہم سفہ باشد کہ حکم کل حکم اکثر است

ذکر مذاہب اور مسئلہ قضا و قدر

اس مسئلہ میں تین مذہب ہیں۔ (۱) قدریہ و معتزلہ (۲) جبریہ (۳) اہل سنت والجماعت

جبریہ

جبریہ کے نزدیک بندہ مجبور محض ہے نہ اس میں کسب ہے اور نہ اختیار بندہ کی حرکات و سکنات شجر اور حجر کی حرکات و سکنات کے مشابہ ہیں۔ بندہ جو کچھ بھی کرے وہ سراسر معذور اور بے قصور ہے۔ اس لئے کہ بندہ جو کچھ بھی کرتا ہے وہ اللہ ہی کے ارادہ اور مشیت سے کرتا ہے بندہ کا اس میں کوئی اختیار نہیں۔ اس فرقہ کے نزدیک دنیا کے تمام مجرم چور اور ڈاکو سب معذور اور بے قصور ہیں۔ اور اس فرقہ کے نزدیک خیر و شر اور نیک و بد کی کوئی تقسیم ہی نہیں اور نہ اخیار و اشرار کی کوئی تقسیم ہے۔ اور مومن اور کافر کی تقسیم بھی اس فرقہ کے نزدیک غلط ہے اور معاذ اللہ حضرت آدم خلیفۃ اللہ اور ابلیس علیہ لعنۃ اللہ اور حضرت موسیٰ اور فرعون اور ابو بکر اور ابو جہل میں اس فرقہ کے نزدیک کوئی فرق نہیں۔

اب اہل عقل غور کریں کہ یہ مذہب کس درجہ باطل اور عقل سے بعید ہے اور کیا فعل انسانی اور حرکت شجر و حجر میں کوئی فرق نہیں۔ اور کیا عمرو و بکر

کی طرح شجر اور حجر کو بھی امر و نہی اور توبیخ و تہدید ہوسکتی ہے یا نہیں - اگر کوئی شخص شجر اور حجر کو امر و نہی کا خطاب جائز سمجھے تو عقلاء کے نزدیک یہ شخص قابل خطاب نہیں - اور اگر نا جائز سمجھے تو معلوم ہوا کہ اس کے نزدیک بھی زید و عمرو کے فعل میں اور شجر و حجر کی حرکت میں فرق ہے - اوّل الذکر اختیاری ہے اور ثانی الذکر غیر اختیاری - معلوم ہوا کہ انسان کو شجر اور حجر کی طرح ارادہ اور اختیار سے عاری سمجھنا سراسر خلاف عقل ہے -

قدریہ اور معتزلہ

فرقۂ قدریہ کا مذہب یہ ہے کہ بندہ اپنے افعال میں مستقل اور مختار ہے اور اپنے افعال کا خود خالق ہے - بندہ جو کچھ کرتا ہے وہ اپنے ارادہ اور اختیار سے کرتا ہے - بندہ کے افعال میں حق تعالیٰ شانہ کے ارادہ اور مشیت کو دخل نہیں -

اصل وجہ یہ ہے کہ اس مقام پر دو شبہ ہیں -

پہلا شبہ: - یہ ہے کہ اگر حق تعالیٰ شانہ کو ہر خیر و شر کا خالق مان لیا جائے اور یہ کہا جائے کہ کوئی فعل اور کوئی حرکت اور سکون بدون اللہ کی مشیت اور ارادہ کے نہیں ہوتا تو ظاہر ہے کہ بندہ طرح طرح کے فسق و فجور اور شر اور بُرائی میں بھی مبتلا رہتا ہے اور شر اور بُرائی کا اس کی مشیت سے واقع ہونا اس کی شانِ تنزیہ اور تقدیس کے خلاف ہے -

دوسرا شبہ: - یہ ہے کہ جب خدا ہی بندہ کے افعال کا خالق ٹھیرا تو پھر بندہ کو امر و نہی کا مکلف بنانا اور کتب اور صحف کا آسمان سے نازل کرنا اور انبیاء کو مبعوث فرمانا سب بیکار اور بے سود ہوگا اور ایسی صورت میں بندہ کو جزا اور سزا دینا کیا ظلم نہ ہوگا -

اس لئے قدریہ اور معتزلہ نے حق تعالےٰ شانہ کی شانِ تنزیہ و تقدیس کو قائم رکھنے کے لئے اور اس حکیم و علیم کو عبث اور ظلم سے بچانے کے لئے یہ کہدیا کہ

بندہ خود اپنے افعال کا خالق ہے۔ جب بندہ ہی اپنے برے افعال کا خالق ٹھہرا تو حق تعالیٰ شانہ کی شان تنزیہ و تقدیس میں بھی کوئی فرق نہ آیا اور نہ تکالیف شرعیہ اور بعثت انبیاء کا عبث اور بے سود ہونا لازم آیا۔ اور نہ جزا اور سزا دینا ظلم ٹھہرا اس لئے کہ جب بندہ خود اپنے افعال کا فاعل مستقل بلکہ خالق ہے تو اس کو مکلف بنانا اور جزا اور سزا دینا سب عین عدل اور عین حکمت ہوگا۔ ان اشکالات سے بچنے کے لئے معتزلہ نے یہ قول اختیار کیا

اہل سنت والجماعت

نے یہ دیکھا کہ بندہ کو اپنے افعال کا خالق کہدینے سے عقدہ حل نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ اگر افعال بالفرض بندہ ہی کے مخلوق ہوں تو وہ اخلاق و ملکات اور وہ قدرت و اختیار اور وہ اعضاء اور جوارح جن کے ذریعہ سے بندہ یہ افعال کرتا ہے وہ تو سب اللہ ہی کے مخلوق ہیں اور نفس اور شیطان بھی اسی کا مخلوق ہے۔ پھر محض افعال کو بندہ کا مخلوق بتلانے سے کیا فائدہ ہوا علاوہ ازیں جو شئے داغ امکان اور حدوث سے داغی ہو اس کو واجب الوجود کی حیطۂ تکوین و تخلیق سے اور احاطۂ ارادہ و مشیت سے خارج کرنا سراسر خلاف عقل ہے اور کل انبیاء و مرسلین صلوات اللہ و سلامہ علیہم اجمعین کے اجماع کے خلاف ہے۔ عقلاً و نقلاً یہ کیسے ممکن ہے کہ کوئی شئے ممکن اور حادث ہو اور اللہ تعالیٰ کے دائرۂ خالقیت اور احاطۂ ارادہ و مشیت سے خارج ہو کما قال تعالیٰ واللہ خلق کل شیٔ و ما تشاؤن الا ان یشاء اللہ اور ظاہر ہے کہ بندہ کا فعل ممکن اور حادث ہے پس یہ کیسے ممکن ہے کہ بندہ کا فعل اللہ کا نہ تو مخلوق ہو اور نہ اس کے ارادہ اور مشیت سے اس کا وقوع ہوا معلوم ہوا کہ یہ مذہب بھی باطل اور خلاف عقل اور نقل ہے اس لئے اہل حق نے ایک تیسرا مسلک اختیار کیا جو نہایت متوسط اور معتدل ہے اور عقل اور

نقل کے مطابق ہے۔ وہ یہ کہ نہ تو بندہ شجر اور حجر کی طرح مجبور محض ہے اور نہ بندہ
اپنے افعال کا خالق اور فاعل مستقل ہے۔ بلکہ ایک بَین بَین حالت میں ہے
جبر اور قدر کے بین بین ہے۔ خالق تو ہر شئے کا اللہ تعالیٰ ہی ہے لیکن اس
قادر مطلق اور مختار کل نے کچھ قدرت اور اختیار اور ارادہ بندہ کو بھی عطا کیا ہے
جس سے بندہ اپنے دینی اور دنیوی امور کو انجام دے سکے اور اپنے آقا
اور مولائے حقیقی کی اطاعت اور فرمانبرداری کر سکے۔ اس خداداد قدرت اور
اختیار سے بندہ جو فعل کرتا ہے اصطلاح شریعت میں اس کو کسب کہتے ہیں
اور تمام دنیا کا کارخانہ اسی خداداد کسب سے چل رہا ہے اور اسی کسب پر دنیا
کی مدح اور ذم اور جزاء اور سزاء مرتب ہو رہی ہے اسی طرح اللہ تعالےٰ
نے اسی کسب کو آخرت کی مدح وذم اور جزاء وسزاء کا مدار بنایا اہل عقل
پر مخفی نہیں کہ دنیاوی امور میں جو دقتیں اور دشواریاں ہیں دین میں اس کا
عشر عشیر بھی نہیں۔ کما قال تعالیٰ ما جعل علیکم فی الدین من حرج
وقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم الدین یسر۔ پس جس طرح اس خداداد اختیار
سے قوانین حکومت کا مکلف اور پابند ہو سکتا ہے اسی طرح احکام شریعت کا
بھی مکلف ہو سکتا ہے۔ اور جس طرح اس کسب اور اختیار ضعیف پر دنیا کی جزاء
وسزاء مرتب ہو سکتی ہے اسی طرح اسی کسب پر آخرت کا عذاب وثواب
مرتب ہو سکتا ہے۔ اور چونکہ بندہ کاسب ہے اس لئے بُرے افعال کے ارتکاب
سے بندہ ہی کو بُرا کہا جائیگا خدا تعالیٰ کی طرف کوئی بُرائی منسوب نہ ہو گی۔
تلوار بنانا کوئی قبیح نہیں۔ البتہ تلوار کا بے محل استعمال قبیح ہے۔ اس لئے
اہل سُنت والجماعت کہتے ہیں کہ خالق تو تمام افعال کا حق تعالیٰ ہے لیکن
کاسب اور مرتکب بندہ ہے اور اسی اکتساب اور ارتکاب پر جزاء اور
سزاء مرتب ہوتی ہے۔ اس تقریر سے بحمد اللہ تمام اشکالات مرتفع ہو گئے
اور یہی مسلک عقل اور نقل کے مطابق ہے اس لئے کہ جو فعل بندہ سے صادر

ہوتا ہے اس میں عقلاً صرف تین احتمال ہیں۔

ایک یہ کہ یہ فعل فقط قدرت قدیمہ کا اثر ہے۔ قدرت حادثہ کو اس میں کوئی دخل نہیں یہ مذہب جبریہ کا ہے۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ فعل فقط قدرت حادثہ کا اثر ہے یعنی بندہ کی قدرت کا اثر ہے اور قدرت قدیمہ یعنی قدرت خداوندی اور مشیت الٰہی کا اس میں اصلا کوئی دخل نہیں۔ یہ مذہب قدریہ اور معتزلہ کا ہے۔

تیسرا احتمال یہ ہے کہ صدور فعل میں قدرت قدیمہ اور قدرت حادثہ دونوں کو دخل ہے۔ قدرت قدیمہ کو ایجاداً اور تکویناً اور قدرت حادثہ کو اکتساباً و ارتکاباً اور یہ مذہب اہل حق کا ہے اور یہی حق ہے۔ اس لئے کہ قدرت حادثہ کی نفی بدیہی البطلان ہے اور اسی طرح قدرت قدیمہ کی نفی بھی باطل ہے۔ لہٰذا اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ صدور فعل میں قدرت قدیمہ اور حادثہ دونوں ہی کو دخل ہے فرق اتنا ہے کہ قدرت قدیمہ سے فعل عبد کی تخلیق و تکوین ہوتی ہے اور قدرت حادثہ سے کسب اور اکتساب ہوتا ہے۔

ایک **چوتھا** احتمال اور بھی ہے مگر وہ بالکل مہمل ہے۔ وہ یہ کہ صدو فعل میں نہ قدرت قدیمہ کو دخل ہو اور نہ قدرت حادثہ کو معلوم ہوا کہ مسئلہ تین احتمال میں دائر ہے۔ اوّل کے دو احتمال عقلاً و نقلاً باطل ہیں اس لئے عقلاً و نقلاً احتمال ثالث متعین ہو گیا۔

ابطالُ مذہبِ القدریۃ

گذشتہ تقریر سے اجمالاً قدریہ اور معتزلہ کا ابطال معلوم ہو گیا اب قدرے تفصیل کیساتھ ہم مذہب قدریہ کا باطل ہونا بیان کرتے ہیں۔

ھُوَاللّٰہُ رَبُّ الْکَوْنِ لَارَبَّ غَیْرُہٗ (۸) ھُوَالْخَالِقُ الْبَارِیْ بِمَحْضِ الْمَشِیْئَۃِ

اللہ تعالیٰ ہی تمام کائنات کا مربی ہے اس کے سوا کوئی مربی نہیں اور وہی تمام کائنات

کا خالق اور موجد ہے۔ لہٰذا بندہ کو اپنے افعال کا خالق کہنا غلط ہوا۔

وَخَالِقُ صَانِعٍ وَخَالِقُ صُنْعِهِ (۱۹) وَفِيهِ حَدِيثٌ مُسْنَدٌ عَنْ حُذَيْفَةَ

اور وہی ہر صناع اور کاریگر اور اس کی صنعت اور کاریگری کا خالق ہے اور اس بارہ میں حذیفۃ بن الیمان رض سے ایک مرفوع حدیث بھی آئی ہے

اخرج البخاری فی کتاب افعال العباد باسنادہ عن حذیفۃ قال قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ یصنع کل صانع وصنعتہ قال البخاری فتلا بعضہم عند ذلک واللہ خلقکم وما تعملون وقال الحافظ العسقلانی ھو حدیث صحیح۔

امام بخاری نے کتاب افعال العباد میں حذیفہ رض سے روایت کیا کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والتسلیم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ ہی ہر صانع اور اس کی صنعت کا خالق ہے امام بخاری فرماتے ہیں کہ بعض علماء نے اس حدیث کی تائید میں یہ آیت تلاوت فرمائی اللہ تعالیٰ ہی نے تم کو اور تمہارے اعمال کو پیدا کیا حافظ عسقلانی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث صحیح ہے۔

فتح الباری صفحہ ۴۱۲ جلد ۱۳۔ باب قول اللہ تعالیٰ کل یوم فی شان و ایضاً صفحہ ۴۴۳ جلد ۱۳۔ باب قول اللہ تعالیٰ واللہ خلقکم وما تعملون۔ وشفاء العلیل للحافظ ابن القیم منہ۔

لَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى لَهُ الْخَلْقُ كُلُّهُ (۲۰) تَعَالَى عَنِ الْإِشْرَاكِ فِي الْخَالِقِيَّةِ

اور اللہ ہی کے لئے سب سے بلند اور برتر شان ہے اور صفت تخلیق اور تکوین اوسی کے ساتھ مخصوص ہے اوس کی شان اس سے بلند ہے کہ صفت خالقیت میں کوئی اس کا شریک ہو۔ معلوم ہوا کہ بندہ اپنے افعال کا خالق نہیں ہو سکتا۔

مَلِيكٌ تَعَالَى شَأْنُهُ جَلَّ مَجْدُهُ (۲۱) تَفَرَّدَ بِالتَّأْثِيرِ وَالْفَاعِلِيَّةِ

وہ شہنشاہ ہے اور اس کی عظمت اور جلال بہت بلند ہے اور وہی مؤثر بالذات اور فاعل حقیقی ہے

مَلِیْکٌ یُعِزُّ مَنْ یَّشَاءُ وَیُذِلُّہٗ (۲۲) لِیُعْرَفَ شَانُ الْحَضْرَۃِ الْمَلِکِیَّۃ

وہ بادشاہ ہے جس کو چاہتا ہے عزّت دیتا ہے اور جس کو چاہتا ہے ذلیل کرتا ہے تاکہ شانِ شہنشاہی ظاہر ہو

وَیَرْفَعُ اَقْوَامًا وَیَخْفِضُ مَعْشَرًا (۲۳) یُمِیْتُ وَیُحْیِیْ ھٰکَذَا کُلَّ لَمْحَۃ

کسی کو بلند کرتا ہے اور کسی کو پست کرتا ہے اور کسی کو مارتا ہے اور کسی کو جلاتا ہے ہر لحہ اسی طرح اس کی شانِ شہنشاہی کا ظہور ہوتا رہتا ہے

ھُوَ الْفَاعِلُ الْمُخْتَارُ فِیْ مَلَکُوْتِہٖ (۲۴) تَسَامٰی عَنْ سُؤَالِ الْعِلَّۃِ الْمُوْجِبِیَّۃ

ہو فاعل مختار ہے کوئی اس سے علت کا سوال نہیں کرسکتا

ھُوَ الْمَالِکُ الْخَلَّاقُ یَفْعَلُ مَا یَشَاءُ (۲۵) تَعَالٰی عَنِ التَّسْاٰلِ عَنْ سَبَبِیَّۃ

وہی مالک اور خلاق ہے جو چاہے سو کرے کوئی سبب نہیں پوچھ سکتا

وَلَا یُسْئَلُ الْمَوْلٰی بَلِ الْعَبْدُ یُسْئَلُ (۲۶) تَفَرَّدَ بِالتَّکْوِیْنِ وَالْمَالِکِیَّۃ

آقا سے سؤال نہیں ہوسکتا غلام ہی سے سؤال ہوسکتا ہے۔ وہی تنہا تمام کائنات کا مُکوّن یعنی موجد اور مالک ہے

بَیَانُ اَنَّ الْخَیْرَ وَالشَّرَّ کُلٌّ بِقَضَاءِ اللّٰہِ وَقَدَرِہٖ وَاَنَّ خَلْقَ الْمُتَقَابِلَاتِ وَالْمُتَضَادَّاتِ اَدَلُّ عَلَی الْقُدْرَۃ

یعنی سب خیر و شر اللہ ہی کی قضاء و قدر سے ہے خیر اور شر زمین اور آسمان نور اور ظلمت وغیر ذلک تمام متقابل اور متضاد چیزوں کو اسی نے پیدا کیا تاکہ اسکی قدرت کا کمال ظاہر ہو کہ اس کی قدرت ایک جانب کیساتھ مخصوص نہیں بلکہ تمام اطراف اور جوانب کو محیط ہے

ھُوَ الْخَالِقُ الْاَزْوَاجَ کَالْاَرْضِ وَالسَّمَاءِ (۲۷) وَشَمْسِ الضُّحٰی وَاللَّیْلَۃِ الْمُدْلَھِمَّۃ

وہی تمام اضداد اور متقابلات کا خالق ہے جیساکہ زمین اور آسمان اور آفتاب

اور تاریک رات - کما قال تعالیٰ سُبحَانَ الَّذِی خَلَقَ الْاَزْوَاجَ کُلَّھَا
وقال تعالیٰ وَمِنْ کُلِّ شَیْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَیْنِ لَعَلَّکُمْ تَذَکَّرُوْن -

وَسُمٍّ وَتِرْیَاقٍ دَوَاءٍ وَعِلَّةٍ (۲۸) وَکُفْرٍ وَاِیْمَانٍ وَنُوْرٍ وَظُلْمَۃٍ
اور جیسے زہر اور تریاق - دوا اور بیماری - کفر اور ایمان - نور اور ظلمت

لِیُعْلَمَ اَنَّ اللّٰہَ جَلَّ جَلَالُہٗ (۲۹) عَلِیْمٌ قَدِیْرٌ کَامِلٌ فِی الْاِرَادَۃِ
تاکہ اللہ تعالےٰ کا کمال علم اور کمال قدرت اور کمال ارادہ معلوم ہو جائے اس لئے
اضداد اور متقابلات کو پیدا کیا

وَیُعْلَمَ اَنَّ الْخَیْرَ وَالشَّرَّ کُلَّہٗ (۳۰) بِتَقْدِیْرِہٖ اِحْجُوْبٌ عَنْ کُلِّ مُقْلَۃٍ
اور تاکہ معلوم ہو جائے کہ ہر خیر و شر اسی کی تقدیر سے ہے جو نگاہوں سے پوشیدہ ہے

وَلَا تُعْرَفُ الْاَشْیَاءُ اِلَّا بِضِدِّھَا (۳۱) یَلُوْحُ بِقُبْحِ الضِّدِّ حُسْنُ الْحَقِیْقَۃِ
ہر چیز کی حقیقت اس کی ضد سے معلوم ہوتی ہے کسی حقیقت کا حسن ضد ہی کی
قباحت سے چمکتا ہے اسی طرح ایمان کا نور اور حسن کفر ہی کی ظلمت اور قباحت سے چمکتا ہے

وَلَوْ لَمْ یَکُنْ لَیْلٌ لَمَا عُرِفَ الضُّحٰی (۳۲) بِہٖ قَدْ عَرَفْنَا فَضْلَ شَمْسِ الظَّھِیْرَۃِ
اگر رات نہ ہوتی تو دوپہر کے آفتاب کی فضیلت کہاں سے معلوم ہوتی

وَلَوْ لَمْ یَکُنْ کُفْرٌ لَمَا عُرِفَ الْھُدٰی (۳۳) وَلَوْلَا الْعَمٰی مَا لَاحَ فَضْلُ الْبَصِیْرَۃِ
اسی طرح اگر کفر نہ ہوتا تو ہدایت کی حقیقت نہ معلوم ہوتی - اگر نابینائی نہ ہوتی
تو بصیرت کی فضیلت کہاں سے معلوم ہوتی

وَلَوْلَا اَبُوْ جَھْلٍ لَمَا عَرَفَ الْوَرٰی (۳۴) اَبَا بَکْرِ الصِّدِّیْقَ اَسْعَدَ اُمَّۃٍ
اگر ابو جہل نہ ہوتا تو لوگ ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو کیسے پہچانتے

وَلَا یُعْرَفُ الْاِحْصَانُ اِلَّا بِزِنْیَۃٍ (۳۵) وَلَا یُعْرَفُ الْاِسْعَادُ اِلَّا بِشِقْوَۃٍ
عفت اور پاکدامنی زنا ہی کے مقابلہ سے معلوم ہوتی ہے اور سعادت شقاوت کے مقابلہ سے

وَلَا تُعْرَفُ الْاَنْوَارُ اِلَّا بِظُلْمَۃٍ (۳۶) وَلَا تُعْرَفُ الْاَمْلَاکُ اِلَّا بِجِنَّۃٍ
اور نور ظلمت کے مقابلہ سے اور فرشتہ شیطان کے مقابلہ سے معلوم ہوتا ہے

وَلَيْلَةُ قَدْرٍ قَدْ تَبَيَّنَ فَضْلُهَا (۳۷) بِلَيْلَةِ اَمْرَاضِ الْوَبَاءِ الْوَخِيمَةِ

اور لیلۃ القدر کی فضیلت ۔ لیلۃ الوبار کے مقابلہ سے معلوم ہوتی ہے

وَلَوْلَا اَرَادَ اللّٰهُ فِيهِمْ ضَلَالَةً (۳۸) لَمَا خَلَقَ الشَّيْطَانَ مَنْبَعَ ضِلَّةٍ

اگر اللہ تعالیٰ بندوں میں گمراہی پیدا کرنے کا ارادہ نہ فرماتا تو پھر شیطان جو کہ گمراہی کا سرچشمہ ہے اسی کو نہ پیدا کرتا ۔

رَوَاهُ الْاِمَامُ الْبَيْهَقِيُّ وَصَحَّحَا (۳۹) وَفِي ذَاكَ دَمْغُ الْفِرْقَةِ الْقَدَرِيَّةِ

كما اخرج البيهقي في كتاب الاسماء والصفات عن عمر بن ذر قال دخلنا على عمر بن عبد العزيز فقال لو اراد الله ان لا يعصى لما خلق ابليس وحدثني مقاتل بن حيان عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لابي بكر يا ابا بكر لو اراد الله ان لا يعصى ما خلق ابليس ۔

امام بیہقی نے کتاب الاسماء والصفات میں عمر بن ذر سے روایت کیا ہے کہ ایک روز ہم عمر بن عبد العزیز کی مجلس میں حاضر ہوئے تو یہ فرمایا کہ اگر اللہ تعالیٰ یہ چاہتا کہ اس کی نافرمانی نہ ہو تو ابلیس ہی کو نہ پیدا کرتا جیسا کہ عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی سے مروی ہو کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والتسلیم نے ایک روز ابو بکر رضی سے یہ فرمایا کہ اے ابو بکر اگر اللہ تعالیٰ یہ چاہتا کہ اسکی نافرمانی نہ ہو تو ابلیس کو پیدا ہی نہ کرتا ۔

اس حدیث نے فرقۂ قدریہ کا دماغ یعنی بھیجا بھی نکال ڈالا ۔

فَمَا شَاءَ رَبُّ الْكَوْنِ كَانَ بِكَافِهِ (۴۰) وَمَا لَمْ يَشَأْهُ لَمْ يَكُنْ دُونَ رِيبَةٍ

پس جو خدا چاہتا ہے وہ ہوتا ہے اور جو نہیں چاہتا وہ نہیں ہوتا

مُحَالٌ مُحَالٌ اَنْ يَقُولَ مُوَحِّدٌ (۴۱) كَمَا قَالَ اَرْبَابُ اعْتِزَالٍ وَبِدْعَةٍ

ایک موحد کے لئے یہ محال ہے کہ معتزلہ کی طرح یہ کہے

وَمَا شِئْتُهُ كَانَ وَمَا شَاءَ لَمْ يَكُنْ (۴۲) مَقَالَةُ اَصْحَابِ الْعُقُولِ السَّخِيفَةِ

کہ جو میں نے چاہا وہ تو ہوا ۔ اور جو خدا نے چاہا وہ نہیں ہوا ۔ یہ سخیف العقل لوگوں کا مقولہ ہے

معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ تو بندہ سے اطاعت اور فرمانبرداری چاہتا ہے
لیکن بندہ اپنے ارادہ اور اختیار سے اللہ کی مشیت کے خلاف معصیت کرتا ہے
جس کا حاصل یہ نکلا کہ اللہ نے جو چاہا وہ تو نہ ہوا اور بندہ نے جو چاہا وہ پورا ہوا
تمام امت صدر اوّل سے یکراب تک یہی کہتی چلی آئی کہ ما شاء اللہ کان
وما لم یشأ لم یکن۔ یعنی جو خدا نے چاہا وہ ہوا اور جو نہیں چاہا وہ نہیں ہوا۔
لیکن معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ نہیں۔ بندہ جو چاہتا ہے وہ ہوتا ہے اور بسا اوقات
جو خدا چاہتا ہے وہ نہیں ہوتا۔ استغفر اللہ ولا حول ولا قوۃ الا باللہ

اُستاذ ابواسحاق اسفرائنیؒ کا قاضی عبدالجبار معتزلی سے مناظرہ

وَهَلْ كَائِنٌ فِي مُلْكِهٖ غَيْرَ مَا يَشَا (۴۳): وَلٰكِنْ يُعْصٰى لَا بِقَهْرٍ وَّ غَلَبَةٍ

اور کیا اللہ کے مُلک اور ملک میں کوئی شئ بغیر اس کی مشیت سے ہوسکتی ہے۔ اس کے
حِلم کی وجہ سے نافرمانی ہو رہی ہے جبراً اور قہراً کوئی اس کی نافرمانی نہیں کرسکتا۔

اِن اشعار میں ایک مناظرہ کی طرف اشارہ ہے جو اتحاف شرح احیاء العلوم
صفحہ ۷۷ جلد ۲ میں مذکور ہے۔

حکی ان القاضی عبد الجبار الھمدانی احد شیوخ المعتزلۃ دخل علی الصاحب بن عباد وعندہ الاستاذ ابو اسحٰق الاسفراینی احد أئمۃ اھل السنۃ فلما رأی الاستاذ قال سبحان من تنزہ عن الفحشاء فقال الاستاذ سبحان

حکایت ہے کہ قاضی عبدالجبار معتزلی صاحب بن عباد کے یہاں گیا دیکھا کہ وہاں استاذ ابو اسحٰق اسفراینی جو ائمہ اہل سنت میں سے ہیں موجود ہیں۔ قاضی عبدالجبار نے استاذ کو دیکھتے ہی یہ کہا۔ سبحان من تنزہ عن الفحشاء یعنی اللہ فحش اور قبیح سے پاک اور منزہ ہے مطلب یہ تھا کہ

من لا يتصرف في ملكه الا
ما يشاء وقال
القاضي ايشاء ربنا
ان يعصى فقال الاستاد
أفنشاء ان يعصى ربنا
قسرا فقال القاضي
ارأيت ان منعني الهدى
وقضى على بالردى
أأحسن الي ام اساء
فقال الاستاذ
ان منعك ما
هو لك فقد
اساء وان منعك
ما هو له فيختص
برحمته من يشاء
فانصرف
الحاضرون
وهم يقولون
والله ليس عن هذا
جواب
اھ

چونکہ کفر او معصیت کا پیدا کرنا معتزلہ کے
اعتقاد میں شر اور قبیح ہے اس لئے اللہ تعالےٰ
موافق معتزلہ کفر او معصیت کو پیدا کرتا بندہ ہی خود
اپنے کفر او معصیت کا خالق ہے۔
استاد اسفرائنی نے فی البدیہ فرمایا کہ میں اس
خدا کی تسبیح و تقدیس کرتا ہوں کہ جس کے ملک
میں کوئی شئی بغیر اوس کی مشیت کے نہیں
ہو سکتی یعنی طاعت اور معصیت سب اسی
کی مشیت سے ہے۔ قاضی عبد الجبار نے
کہا کہ کیا خدا چاہتا ہے کہ اس کی معصیت
کی جائے۔ استاد نے فرمایا کہ کیا تیرا یہ مطلب
ہے کہ لوگ اللہ کے مقابلہ میں غالب آکر
زبردستی اوس کی نافرمانی کر سکتے ہیں یعنی
اللہ تو معصیت کو نہ چاہے اور بندہ مشیت
خداوندی کے خلاف معصیت کر سکے۔
اس پر قاضی عبد الجبار نے یہ کہا کہ بتلاؤ
کہ اگر خدا تعالیٰ ہدایت کو مجھ سے روک لے
اور گمراہی میرے لئے مقدر کردے تو خدا
تعالیٰ نے میری ساتھ اچھا کیا یا بُرا کیا
استاد ابو اسحاق نے فرمایا کہ اگر اللہ تعالےٰ
نے تیری مملوک شئی کو تجھ سے روک لیا ہے
تو بے شک بُرا کیا اور اگر اللہ تعالےٰ نے
اپنی مملوک شئی کو تجھ سے روک لیا ہے تو

تو اسے کی رحمت ہو جس کو چاہے عطا [illegible]

[illegible]

[illegible]

اور یہ جواب در اصل ابن عباس [illegible] سے منقول ہے جیسا کہ حافظ ابن قیم نے کتاب [illegible] میں اس کو ذکر کیا ہے۔

قال عطاء بن ابی رباح كنت عند ابن عباس رضه فجاء رجل فقال يا ابن عباس أرأيت من صدني عن الهدى وأوردني دار الضلالة والردى ألا تراه قد ظلمني فقال ان كان الهدى شيئا كان لك عنده فمنعكه فقد ظلمك وان كان الهدى هو له يؤتيه من يشاء فلا يظلمك فلا تجالسني
اھ

عطاء بن ابی رباح کہتے ہیں کہ میں ابن عباس رضؓ کے پاس تھا کہ ایک شخص آیا اور یہ سوال کیا کہ اے ابن عباس یہ بتلاؤ کہ اگر خدا مجھ کو ہدایت سے محروم کر دے اور گمراہی اور ہلاکت کے مقام میں ڈال دے تو کیا آپ کی رائے میں خدا نے مجھ پر ظلم نہیں کیا۔ ابن عباس رضؓ نے فرمایا کہ اگر ہدایت اور توفیق تیری ملک تھی اور پھر خدا نے تجھ سے تیری مملوک شی کو روک لیا تو بیشک تجھ پر ظلم کیا۔ اور اگر ہدایت خدا کی مملوک ہے تو پھر اس کو اختیار ہے کہ اپنی ملک جس کو چاہے دے۔ تجھ کو اگر نہیں دیا تو کوئی ظلم نہیں کیا۔ اس کے بعد اس شخص سے فرمایا کہ میری مجلس سے اٹھ جا۔

هُوَ اللّٰهُ يَقْضِي مَا يَشَآءُ بِمُلْكِهٖ (۴۴) وَيَخْتَصُّ مِنْهُمْ مَنْ يَشَآءُ بِرَحْمَةٍ

وہی خدا ہے اپنی ملک اور اپنی ملک میں جو چاہے تصرف کرے اور جس کو چاہے اپنی رحمت سے مخصوص فرمائے

هُوَ اللّٰهُ يَهْدِي مَنْ يَشَآءُ لِنُوْرِهٖ (۴۵) وَيَصْرِفُهٗ عَمَّنْ يَشَآءُ لِحِكْمَةٍ

وہی خدا ہے جس کو چاہے نور ہدایت سے منور کرے اور جس کو چاہے نور ہدایت [illegible]

علیحدہ کردے اوّل اُس کی رحمت ہے اور ثانی اس کی حکمت ہے

يُعَذِّبُ مِنْهُم مَنْ يَشَاءُ وَيَغْفِرُ (۴۶) فَقَبْضَةٌ لِلنِّيرَانِ وَقَبْضَةٌ لِلْجِنَانِ

جس کو چاہے عذاب دے اور جس کی چاہے مغفرت کرے ایک مٹھی جہنم کے لئے ہے

اور ایک مٹھی جنت کے لئے ہے جیسا کہ حدیث میں ہے

فَذَا مَظْهَرٌ لِلُّطْفِ مَجْلَى جَمَالِهِ (۴۷) وَذَلِكَ مَجْلَى لِلْجَلَالِ وَنِقْمَةٍ

جس کو اللہ تعالیٰ نے جنت میں داخل فرمایا وہ اس کے لطف اور شان جمال کا مظہر ہے اور جس کو جہنم میں ڈالا۔ وہ اس کی شان جلال اور انتقام کا مظہر ہے

بَيَانُ الْحِكْمَةِ فِي خَلْقِ الشُّرُورِ وَأَسْبَابِهَا

یعنی شر اور اسباب شر کے پیدا کرنے میں کیا حکمتیں ہیں

وَلَوْلَمْ يَكُنْ أَسْبَابُ شَرٍّ لَعُطِّلَتْ (۴۸) وَمَاتَتْ كَثِيرٌ مِنْ خِلَالٍ حَمِيدَةٍ

اگر اسباب شر نہ ہوتے تو بہت سی خصال حمیدہ کا وجود ہی نہ ہوتا

كَصَبْرٍ وَحِلْمٍ وَاحْتِمَالِ مَكَارِهٍ (۴۹) وَتَخْلِيصِ مَظْلُومٍ وَتَنْفِيسِ كُرْبَةٍ

جیسے صبر اور تحمل اور مظلوم کو ظالم کے پنجہ سے چھڑانا اور اُس کی تکلیف کو دور کرنا

یہ صفات حمیدہ جب ہی ظاہر ہو سکتی ہیں کہ جب شر موجود ہو

وَلَوْلَمْ يَكُنْ فِسْقٌ لَمَا وُجِدَ التُّقَى (۵۰) وَلَا سَعِدَتْ نَفْسٌ بِحُسْنِ الْإِنَابَةِ

اگر دنیا میں فسق و فجور نہ ہوتا تو تقویٰ اور پرہیزگاری کا بھی وجود نہ ہوتا اور

کسی نفس کو انابت اور رجوع الی اللہ کی سعادت حاصل نہ ہوتی

وَلَوْلَمْ يَكُنْ فَقْرٌ وَضُرٌّ وَحَاجَةٌ (۵۱) لَمَا رُئِيَ الْإِنْسَانُ يَأْتِي بِسَجْدَةٍ

اور اگر فقر اور احتیاج اور تکلیف نہ ہوتی تو کوئی انسان اللہ کو سجدہ نہ کرتا

وَلَوْلَمْ يَكُنْ إِثْمٌ وَذَنْبٌ وَخِطْئَةٌ (۵۲) لَمَا اسْتَغْفَرَ الْمَوْلَى أُهَيْلُ خَطِيئَةٍ

اگر گناہ اور خطا کا وجود نہ ہوتا تو گنہگاروں کو استغفار

کی فضیلت حاصل نہ ہوتی

وَلَم يَستَعِذ بِاللّٰہِ اَھلُ تَذَکُّرٍ (۵۳) مِنَ النَّفسِ وَالشَّیطَانِ صَانَ زغَۃ
اور نفس اور شیطان سے پناہ مانگنے کی بھی فضیلت حاصل نہ ہوتی
وَلَولَم تَکُن نَفسٌ عَدُوّۃَ دِینِنَا (۵۴) لَمَا کَانَ مِنَّا مَن یَفُوزُ بِنَوبَۃ
اور اگر یہ نفس دشمن دین نہ ہوتا تو پھر کو ہمیں سعادت کس طرح حاصل ہوتی
وَلَولَا الشَّقَا وَالاَشقِیَا انعَطَّلَت (۵۵) فَرِیضَۃُ غَزوٍ لِلکُفَّارِ بِمَرَّۃ
اور اگر شقاوت اور اشقیاء نہ ہوتے تو کافروں سے جہاد فی سبیل اللہ کا فریضہ کس طرح ادا ہوتا
مُوَالَاۃُ اَھلِ اللّٰہِ بُغضُ عُدَاتِہٖ (۵۶) لَمِن اَفضَلِ الطَّاعَاتِ اَعظَمِ قُربَۃ
اللہ کے دوستوں سے محبت اور اس کے دشمنوں سے بغض اور عداوت
افضل طاعات اور اعظم قربات میں سے ہے
کَذٰلِکَ بَذلُ النَّفسِ لِلّٰہِ خَالِصًا (۵۷) مَقَامٌ رَفِیعٌ مِن مَقَامَاتِ زُلفَۃ
اسی طرح خدا کی راہ میں اپنی جان کو ہبا دینا قرب خداوندی کے بلندترین مقامات میں سے ہے
فَلَو لَم یَکُن اِبلِیسُ وَالنَّفسُ وَالھَوٰی (۵۸) لَمَا حَصَلَت ھٰذِی المَعَالِی بِجُملَۃ
پس اگر ابلیس اور نفس اور ہوا نفسانی نہ ہوتی تو یہ معالی اور مکارم اخلاق حاصل نہ ہوتے

بَیَانُ اَنَّ اِسعَادَ بَعضٍ وَ اِشقَاءَ بَعضٍ لَیسَ بِظُلمٍ بَل ھُوَ مِن مُقتَضَیَاتِ الحِکمَۃ

یعنی بعض کو سعید اور بعض کو شقی بنانا ظلم نہیں بلکہ مقتضائے حکمت ہے

وَھَل یُنسَبَن ظُلمٌ اِلَی المَلِکِ عِندَمَا (۵۹) یُکَرِّمُ بَعضًا مِنھُم بِالوِزَارَۃ
وَیَجعَلُ مِنھُم مَن یُکَنِّسُ قَصرَہٗ (۶۰) لِمَا اَنَّ ھٰذَا مِن ضَرُورَاتِ سَلطَنَۃ
اگر بادشاہ کسی کو وزیر بنائے اور کسی کو اپنے محل کا جاروب کش بنائے تو یہ
ظلم نہیں بلکہ لوازم سلطنت سے ہے۔ کارخانہ سلطنت بغیر اس کے نہیں چل سکتا

فَمَا ظَنُّكُمْ بِاللّٰہِ اَحْکَمِ حَاکِمٍ (۶۱) مَلِیْکِ السَّمٰوٰتِ الْعُلٰی وَالْبَسِیْطَۃ

پس احکم الحاکمین کے متعلق تمہارا کیا گمان ہے کہ جو آسمان اور زمین کا مالک ہے اُس نے اپنی شان حکومت کے ظاہر کرنے کے لئے کسی کو اعزاز و اکرام کا مظہر بنایا اور کسی کو اذلال و انتقام کا مورد بنایا۔ مومن کو اس لئے پیدا فرمایا کہ شان اعزاز و اکرام کا ظہور ہو اور کافر کو اس لئے پیدا کیا تاکہ شان اذلال و انتقام کا ظہور ہو۔ اس نے ابو بکر اور ابو جہل دونوں کو پیدا کیا تاکہ دونوں صفتوں کا ظہور ہو سکے

در کارخانۂ عشق از کفر ناگزیر است — دوزخ کرا بسوزد گر بو لہب نباشد

امام اعظم ابو حنیفہؓ کا امام جعفر صادقؓ سے استفسار اور اُن کا جواب

مَعَاذَ الْاِلٰہِ اَنْ یُّفَوِّضَ اَمْرَہٗ (۶۲) اِلَی الْعَبْدِ نَفْوِیْضًا بِلَا ھَنْتُوْبَۃ

اللہ کی پناہ کہ اللہ اپنی ربوبیت اپنے بندہ کے سپرد کر دے کہ بندہ جو چاہے کرے

ان پانچ اشعار میں ایک خاص واقعہ کی طرف اشارہ ہے

روی عن الامام ابی حنیفۃ رضؓ انہ سال الامام جعفر بن محمدؐ الصادق رضؓ فقال یا ابن رسول اللہ ھل فوض اللہ الامر الی العباد فقال اللہ تعالٰی اجل من ان یفوض الربوبیۃ الی العباد فقال لہ ھل

امام ابو حنیفہ رضؓ نے امام جعفر صادقؓ سے عرض کیا کہ اے صاحبزادۂ رسول اللہ (صلے اللہ علیہ وسلم) کیا اللہ تعالے نے بندوں کے امور بندوں کے سپرد کر دیئے ہیں (جیسا کہ معتزلہ بندہ کو فاعل مستقل کہتے ہیں) فرمایا کہ اللہ منزہ ہے کہ اپنی ربوبیت اور تخلیق بندوں کے سپرد کر دے۔ امام ابو حنیفہ رضؓ نے عرض کیا کہ کیا اللہ تعالےٰ

يجبرهو على ذلك	نے بندوں کو اپنے افعال پر مجبور کیا ہے
فقال الله تعالیٰ	(جیسا کہ جبریہ کہتے ہیں) فرمایا کہ اللہ
اعدل من ان يجبرهم	کی شان عدل سے یہ بعید ہے کہ بندوں
على ذلك ثم	کو کسی فعل پر مجبور کرے اور پھر اون کو اس پر
يعذبهم	عذاب دے ۔ امام اعظم رحنے عرض
فقال وكيف ذلك	کیا کہ پھر حقیقۃ الامر کیا ہے ۔ فرمایا کہ
فقال بين البين	حقیقت امر بین بین ہے یعنی اختیار اور
لا جبر ولا تفويض	جبر کے بین بین ہے ۔ بندہ نہ مختار مطلق
ولا اكراه ولا تسليط	ہے اور نہ مجبور مطلق ہے ۔ بین بین حالت
اھ	میں ہے ۔

وَحَاشَا الٰهُ الْكَوْنِ يُجْبِرُ عَبْدَهُ (۶۳) عَلَى الْفِسْقِ وَالْعِصْيَانِ اَقْبَحْ خَلَّةٍ

وَيُجْبِرُهُمْ قَسْرًا عَلَيْهِ وَبَعْدَهُ (۶۴) يُعَذِّبُهُمْ سُوْءًا بِغَيْرِ حَسِيْبَةٍ

اور اللہ تعالیٰ اس سے منزہ ہے کہ بندہ کو فسق اور معاصی پر مجبور کرے اور پھر اونکو ان پر عذاب دے

فَلَا الْعَبْدُ مَقْهُوْرٌ وَلَا بِمُفَوَّضٍ (۶۵) وَلَا مُسْتَقِلٌّ فِيْ اِخْتِيَارِ الْمَشِيْئَةِ

پس بندہ نہ تو مقہور اور مجبور ہے ۔ اور نہ مختار مطلق اور نہ فاعل مستقل ہے

بَلِ الْاَمْرُ بَيْنَ الْجَبْرِ وَالْقَدَرِ فَالَّذِيْ (۶۶) هُوَ الْكَسْبُ حَقًّا فِيْ لِسَانِ الشَّرِيْعَةِ

بلکہ جبر اور قدر کے بین بین ہے اور اسی اختیار اور اضطرار کے بین بین حالت کا نام

اصطلاح شریعت میں کسب ہے

وَاَمَّا اخْتِيَارٌ مُسْتَقِلٌّ فَاِنَّهُ (۶۷) يَلِيْقُ بِشَانِ الْحَضْرَةِ الصَّمَدِيَّةِ

اور اختیار مستقل تو شان خداوندی کے مناسب ہے ۔ عبد ضعیف کے مناسب

تو اختیار ضعیف ہی ہے ۔ شعر کا پہلا مصرعہ حضرت مولانا السید محمد انور شاہ

قدس اللہ سرہ کا ہے

اصل شعر اس طرح ہے

وَاَمَّا اخْتِیَارٌ مُسْتَقِلٌّ فَاِنَّہٗ مُحَالٌ فَلَا یَسْأَلُکَ عَنْہُ سَؤُوْلٌ

یعنی بندہ کے لئے اختیار مستقل کا ہونا تو محال ہے اس کے متعلق تو کوئی سائل سوال ہی نہ کرے

وَاِنَّ اخْتِیَارَ الْعَبْدِ مِثْلُ وُجُوْدِہٖ (۶۸) مُعَارٌ لَہٗ کَالْحُلَّۃِ الْمُسْتَعَارَۃِ

اور جس طرح بندہ کا وجود ایک لباس مستعار ہے اسی طرح اس کی قدرت اور اختیار بھی خداوند کردگار کی عطا اور مستعار ہے

وَذٰلِکَ تَفْصِیْلٌ لِمَا قَالَ جَعْفَرٌ (۶۹) کَمَا ھُوَ یُرْوٰی عَنْ اِمَامِ الْاَئِمَّۃِ

اور یہ سب امام جعفر صادق رضؓ کے کلام کی تفصیل ہے جیسا کہ امام الائمہ ابوحنیفہ رحؒ سے مروی ہوا

خلاصۂ کلام

یہ کہ بندہ اپنے افعال میں مختار ہے مگر اپنے اختیار میں مجبور ہے مختار وہ ہے کہ جس میں صفت اختیار پائی جائے خواہ وہ صفت اختیار اختیاری نہ ہو جیسے انسان کو موجود اور عاقل اور سمیع اور بصیر کہتے ہیں۔ حالانکہ وجود اور عقل اور سمع اور بصر انسان کے اختیار میں نہیں مگر چونکہ ان صفات کیساتھ متصف ہے اس لئے اس کو موجود اور عاقل کہا جاتا ہے۔ اسی طرح انسان کے مختار ہونے کو سمجھو کہ مختار ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ صفت اختیار کیساتھ موصوف ہے اگرچہ صفت اختیار اس کی اختیاری نہیں تمام عقلاء باری تعالیٰ کو قادر مختار مانتے ہیں مگر باری تعالیٰ کی قدرت قدیمہ اور اختیار ازلی۔ اختیاری نہیں۔ اضطراری ہے

فافھم ذٰلک واستقم

ابطال مذہب الجبریۃ

تَبَارَکَ رَبُّ الْعَرْشِ جَلَّ جَلَالُہٗ (۷۰) لَہُ الْفَضْلُ وَالنَّعْمَاءُ فِیْ کُلِّ حَالَۃٍ

بابرکت ہے عرش کا پالنے والا۔ اور ہر حال میں اسی کا فضل اور احسان ہے

لَقَدْ خَلَقَ الْاِنْسَانَ مَظْهَرَ شَانِہٖ (۱) وَمَطْلَعَ اَنْوَارِ الصِّفَاتِ الْجَلِیْلَۃِ
حق تعالےٰ شانہ نے انسان کو پیدا کیا اور اپنی صفات کمال کا اس کو آئینہ اور مظہر بنایا
عَلٰی صُوْرَۃِ الرَّحْمٰنِ سُبْحَانَ رَبِّنَا (۲) بِاَحْسَنِ تَقْوِیْمٍ وَاَجْمَلِ صُوْرَۃٍ
جیساکہ حدیث میں ہے۔ ان اللہ خلق آدم علٰی صورتہ۔ تحقیق اللہ تعالیٰ نے آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا۔ مطلب یہ ہے کہ حق تعالیٰ شانہ اپنی ذات اور صفات میں بے چون وچگون ہے۔ روح آدم کو اپنی شان بے چونی اور بے چگونی کی ایک تصویر اور ایک نمونہ بنایا۔ جس طرح حق سبحانہ لامکانی ہے اسی طرح روح بھی لامکانی ہے اور روح کو بدن کیساتھ وہی نسبت ہے جو حق جل وعلا کو عالم کیساتھ ہے نہ داخل ہے نہ خارج ہے نہ متصل اور نہ منفصل جس طرح حق تعالےٰ عالم کا قیوّم اور مدبر ہے اسی طرح روح بھی بدن کے لئے قیوم اور مدبر ہے۔ اور اسی وجہ سے انسان خلیفۂ رحمٰن بنا اور چونکہ روح کو بے چونی اور بے چگونی کے صورت پر پیدا کیا اس لئے حقیقی بے چون وچگون کی گنجایش اوس میں ہوسکی۔ جیساکہ ایک حدیث قدسی میں ہے۔

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ مجھکو نہ میری زمین سما سکتی ہے اور نہ میرا آسمان لیکن میرے مومن بندہ کا قلب مجھ کو سما سکتا ہے۔	لایسعنی ارضی ولاسماءی ولکن یسعنی قلب عبدی المؤمن۔

اور قلب مؤمن کی تخصیص اس لئے فرمائی کہ بے چونی وچگونی کی صورت پر مؤمن ہی کا قلب ہوتا ہے اور غیر مؤمن کا دل کفر کیوجہ سے چونی وچندی میں گرفتار ہوکر وحوش اور بہائم کیساتھ ملحق ہوجاتا ہے۔ کما قال تعالیٰ اولئک کالانعام بل ہم اضل۔ کذا فی المکتوبات المجددیۃ۔

وَاَعْطَاہُ اِدْرَاکًا وَعَقْلًا مُکَمَّلًا (۳) لِیَعْرِفَ اَسْبَابَ الْھُدٰی وَالضَّلَالَۃِ
اور بعد ازاں انسان کو ادراک اور عقل عطا فرمائی تاکہ اسباب ہدایت وضلالت کو خوب سمجھ سکے
وَاَعْطَاہُ تَمْیِیْزًا وَحَوْلًا وَقُوَّۃً (۴) لِجَلْبِ انْتِفَاعَاتٍ وَدَفْعِ مَضَرَّۃٍ
اور اس کو قوت ممیزہ اور حول اور قوۃ عطا کی تاکہ تحصیل منفعت اور دفع مضرت پر قادر ہوسکے

وَاَعْطَاهُ کَسْبًا وَاخْتِیَارًا مُؤَثِّرًا (۵) لِیَعْلَمَ اَنِّیْ قَدْ فَعَلْتُ بِجَبْرِیْ

اور انسان کو ایسی قوت کاسب اور ایسا اختیار عطا فرمایا کہ جو باذن خداوندی حصول فعل میں مؤثر ہو اور بندہ کو یہ اختیار اس لئے عطا فرمایا تاکہ بندہ یہ جانے کہ یہ فعل میں نے اپنے ارادہ اور اختیار سے کیا ہے۔ اس شعر میں اشارہ اس طرف ہے کہ قدرت حادثہ۔ فعل عبد میں مؤثر ہے مگر باذن الٰہی۔ مقارنت محضہ نہیں۔ یہی صحیح مذہب ہے جس کو استاذ ابواسحاق اسفرائنی نے اختیار فرمایا ہے۔ اور امام ابوالحسن اشعری رح سے جو قدرت حادثہ کی تاثیر کی نفی منقول ہے اوس سے تاثیر بالذات کی نفی مراد ہے۔ تاثیر باذن الٰہی کی نفی مراد نہیں۔ بظاہر امام اشعری نے قدرت حادثہ سے تاثیر کی نفی اس لئے فرمائی کہ کہیں اثبات تاثیر سے قدرت حادثہ کے استقلال کا ایہام نہ ہو جیسا کہ قدریہ کا مذہب ہے۔ معلوم ہوا کہ امام اشعری کے کسب کو جبر متوسط سے تعبیر کرنا خلاف تحقیق ہے۔ فاحفظ ذلک واستقم۔

وَیَبْتَلِعَ الْاَعْمَالَ مِنْ حَلْقِ قَصْدِهٖ (۶) وَیُسْنِدَهَا لِلْقُدْرَۃِ الْبَشَرِیَّۃِ

اور تاکہ انسان اعمال کو اپنے ارادہ اور اختیار کے حلقوم سے نگل جائے اور ان کو قدرت بشریہ کیطرف منسوب کرے۔ ان اشعار میں کسب اور اختیار کے فائدہ کیطرف اشارہ ہے۔ یعنی انسان کو یہ اختیار اور ارادہ اس لئے عطا کیا گیا کہ انسان جب اپنے ارادہ اور اختیار سے کسی فعل کو کرے تو اس فعل اور عمل کی روح کو اپنے اندر جذب کر سکے اور اس عمل عمل خیر و شر کا رنگ اس پر چڑھ سکے۔

حیوانات سے بھی افعال صادر ہوتے ہیں۔ مگر ان کے نفس میں اون افعال کا اثر ظاہر نہیں ہوتا۔ بخلاف انسان کے کہ جب وہ کوئی اچھا یا برا کام کرتا ہے تو اس عمل خیر کے نور اور عمل شر کی ظلمت کو اپنے قلب میں محسوس کرتا ہے اور اعضاء و جوارح پر بھی اس کا اثر نمایاں اور ظاہر ہوتا ہے اور کرنے کے بعد یہ سمجھتا ہے اور یہی کہتا ہے کہ یہ فعل میں نے کیا۔ اس فعل کو اپنی قدرت کی طرف منسوب کرتا ہے اس لئے انسان کو مکلف بنایا اور اس کے افعال پر جزاء اور سزاء مرتب فرمائی۔

وَلِتَقبَلَ نَفسُ المَرءِ لَونَ فِعَالِہٖ (۷۷) وَتَنصَبِغَ فِی صِبغِھَا کُلَّ صِبغَۃٍ

اور انسان کو اس لئے اختیار دیا کہ اوس کا نفس اپنے افعال کے رنگ کو قبول کر سکے اور اُن افعال کے رنگ میں رنگین ہو سکے۔ اس لئے کہ کسی عمل اور فعل کا رنگ انسان پر جب چڑھتا ہے کہ جب اوس کو شوق اور رغبت اور ارادہ اور اختیار سے کیا جائے۔

وَیَدخُلَ مَا یَأتِیہِ فِی جَذرِ نَفسِہٖ (۷۸) فَیَحسُنَ تَرتِیبُ الجَزَا وَالمَثُوبَۃِ

اور اس لئے اختیار دیا کہ تاکہ انسان جو کچھ کرے وہ اس کے جذر نفس میں اتر جائے تاکہ پھر اس کو جزا اور سزا دینا مستحسن ہو

وَمَا ھٰذِہِ الاَعمَالُ اِلَّا مَطَاعِمٌ (۷۹) وَبُلعُومُھَا فِی العَبدِ حَادِثُ قُدرَۃٍ

اور یہ تمام افعال واعمال بمنزلہ اطعمہ یعنی بمنزلہ کھانوں کے ہیں اور بندہ کی قدرت حادثہ بمنزلہ حلقوم کے ہے

فَمِن ذٰلِکَ البُلعُومِ یَبلَعُ فِعلَہٗ (۸۰) وَیُنزِلُہٗ فِی جَوفِہٖ بِسُھُولَۃٍ

پس بندہ اس اختیار حادث کے حلقوم سے اپنے فعل کو نگلتا ہے اور نہایت سہولت سے مشکل سے مشکل عمل کو اپنے جوف میں اُتار لیتا ہے۔

وَلَولَا ابتِلَاعُ النَّفسِ فُوقَ فِعَالِھَا (۸۱) لَمَا صَحَّ تَکلِیفٌ لَھَا بِوَظِیفَۃٍ

اور اگر بندہ کے نفس میں اپنے افعال اور اعمال کی روح نگلنے کی استعداد اور صلاحیت نہ ہوتی تو پھر اس کو کسی وظیفہ شرعی بلکہ امر غیر شرعی کا بھی مکلف بنانا صحیح نہ ہوتا۔ یہ کچھ عرض کیا گیا۔ حجۃ اللہ البالغہ سے ماخوذ ہے اور اس کے اجمال کی تفصیل ہے۔ حضرات اہل علم اصل کی مراجعت فرما سکتے ہیں۔

وَاَکرَمَہٗ بِالعِلمِ وَالفَھمِ وَالحِجیٰ (۸۲) وَمَکَّنَہٗ مِن کَسبِ کُلِّ فَضِیلَۃٍ

اور اللہ تعالیٰ نے انسان کو علم اور فہم اور عقل کی دولت سے سرفراز فرمایا اور فضائل وکمالات کے حاصل کرنے کی قدرت دی

وَبِالجُملَۃِ الرَّحمٰنُ جَلَّ جَلَالُہٗ (۸۳) لَقَد کَمَّلَ الاِنسَانَ مِن کُلِّ جِھَۃٍ

الحاصل اللہ تعالےٰ نے انسان کو ہر طرح سے مکمل کیا

وَكَلَّفَ بِالشَّرْعِ مِنْ بَعْدِ هٰذِهٖ (۸۴) لِئَلَّا يَكُوْنَ حُجَّةٌ لِلْبَرِيَّةِ

اور اس کے بعد احکام شریعت کا مکلف بنایا تاکہ کوئی حجت اور عذر باقی نہ رہے

فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَدَعْ (۸۵) اَعَدَّ لِاَهْلِ الظُّلْمِ دَارَ الْعُقُوْبَةِ

پس جس کا جی چاہے ایمان لائے اور جس کا جی چاہے نہ لائے۔ اللہ تعالیٰ نے ظالموں کے لئے دار عقوبت تیار کیا ہوا ہے

ذَرَا اللّٰهُ مَخْلُوْقًا لِيَرْزُقَ نَارَهٗ (۸۶) وَقَدْ وَعَدَ الرَّزَّاقُ كُلًّا بِطُعْمَةٍ

اللہ تعالیٰ نے ایک مخلوق کو جہنم کے رزق کے لئے پیدا کیا اور اللہ تعالیٰ سب کا رزاق ہے سب سے رزق کا وعدہ کیا ہے جنت سے بھی وعدہ کیا ہوا اور جہنم سے بھی

وَلَوْ لَمْ يَكُنْ يُجْزٰى مُسِيْءٌ وَمُحْسِنٌ (۸۷) لَضَاعَتْ اُمُوْرُ الْخَلْقِ اَيَّةَ ضَيْعَةٍ

اور اگر نیکو کار اور بدکار کو جزا اور سزا نہ دی جائے تو دنیا کے تمام امور ضائع اور بیکار ہو جائیں

فَاِنْ لَمْ يَكُنْ فِيْكَ اخْتِيَارٌ وَقُدْرَةٌ (۸۸) عَلٰى طَاعَةِ الرَّحْمٰنِ رَبِّ الْخَلِيْقَةِ

فَمِنْ اَيْنَ هٰذَا الْحَوْلُ وَالْقُوَّةُ الَّتِيْ (۸۹) تُصَرِّفُهَا نَحْوَ الْاُمُوْرِ الدَّنِيَّةِ

پس اگر تجھ میں حق تعالیٰ کی اطاعت اور عبادت کی قدرت نہیں تو ان امور دینہ اور نازیبا افعال کی قدرت کہاں سے آگئی قدرت اور اختیار ایک ہی جدھر چاہو خرچ کرو

وَهَلْ اَنْتَ مَسْلُوْبُ اخْتِيَارٍ وَفِكْرَةٍ (۹۰) كَمِثْلِ جَمَادٍ اَوْ كَمِثْلِ بَهِيْمَةٍ

اور کیا واقعی تو مثل جماد اور بہیمہ کے اختیار اور فکر سے بالکل کورا ہے

بَلٰى اَنْتَ جَبْرِيٌّ لِكُلِّ فَضِيْلَةٍ (۹۱) وَاِنَّكَ قَدَرِيٌّ لِكُلِّ رَذِيْلَةٍ

کیوں نہیں۔ تجھ میں فکر بھی ہے اور اختیار بھی ہے لیکن تو ہر فضیلت کے لئے جبری یعنی مجبور بن جاتا ہے اور ہر رذیل اور دنی فعل کے لئے قدری یعنی مختار بن جاتا ہے

عارف رومی فرماتے ہیں ؎

در ہر آں کاریکہ میل است بداں | قدرت خود را ہمی بینی عیاں

جس کام میں تیری خواہش ہوتی ہے اوس میں اپنی قدرت اور اختیار کو خوب ظاہر دیکھتا ہے

در ہر آں کار یکہ میلت نیست لخواست — اندراں جبری شوی کایں ازخداست

اورجس کام میں تیری خواہش نہیں ہوتی اوس کام میں توجبری بن جاتا ہے اورکہتا ہے کہ یہ خدا کی جانب سے ہے

بَطِیْئٌ عَنِ الْجُلّٰی سَرِیْعٌ اِلَی الْخَنَا (۹۲) نَؤُمٌ عَنِ الطَّاعَاتِ یَقْظَانُ غَیَّۃٍ

معالی سے پیچھے ہٹنے والا اوربیحیائی کی طرح دوڑنے والا۔طاعت اورعبادت سے غافل اورسونے والا اورگمراہی کے لئے بیدار اورہوشیار

وَاِنَّکَ لَا تَسْتَطِیْعُ تَحْضُرُ مَسْجِدًا (۹۳) وَتَجْعَلُ نَحْوَ السِّیْنِمَا کَالنَّعَامَۃِ

مسجد میں حاضر ہونے کی تو تجھ میں طاقت نہیں ۔لیکن سینما کے لئے شترمرغ کیطرح تو بھاگا جارہا ہے

وَفِیْ طَاعَۃِ الرَّحْمٰنِ اِنَّکَ عَاجِزٌ (۹۴) وَفِیْ شَہْوَاتِ النَّفْسِ صَاحِبُ مُکْنَۃٍ

اور خدا کی اطاعت میں تو عاجز ہے ۔اور شہوات نفس میں صاحب قدرت واختیار ہے

ظَہِیْرٌ عَلَی الرَّحْمٰنِ خَصْمٌ لِرَبِّنَا (۹۵) وَمِطْوَاعُ شَیْطَانٍ وَعَبْدٌ لِشَہْوَۃٍ

خدا کے مقابلہ میں دلیر اور جھگڑالو ۔اورشیطان کا مطیع اورفرمانبردار اورشہوت کا غلام

تُظَلِّمُ مَوْلَاکَا وَمِنْکَ الْجِنَایَۃُ (۹۶) فَتَبًّا لِشَاکٍ ظَالِمٍ ذِی الْجِنَایَۃِ

ارے ظالم قصور تو تیرا اور ظالم تبلائے تو خدائے پاک کو۔خدا ایسے ظالم کو ہلاک کرے کہ خود تو ظلم اورشرک کرے اورخداوندعالم کی شکایت کرے

فَیَا وَیْلَ مَنْ لِلشَّرِّ وَالْکُفْرِ فَارِغٌ (۹۷) وَلِلْخَیْرِ وَالْاِیْمَانِ مِضْیَاعُ فُرْصَۃٍ

افسوس اورصد افسوس اس شخص کے لئے کہ جو شر اور کفر کے لئے فارغ ہے ۔اور ایمان اورخیر کی اوس کو فرصت نہیں۔

وَیَا وَیْلَ مَنْ یَشْتَرِیْ نَعِیْمًا مُؤَبَّدًا (۹۸) بِمَا ھُوَ لَا یَسْوٰی جَنَاحَ بَعُوْضَۃٍ

اورافسوس ہے اس شخص پر کہ جو نعیم دائمی دیکر ایسی شے خریدے کہ جو مچھر کے پر برابر بھی نہ ہو

وَیَا وَیْلَ اُذْنٍ تَسْمَعُ اللَّہْوَ وَالْغِنَا (۹۹) وَلٰکِنْ عَنِ الْقُرْاٰنِ ذِی الذِّکْرِ صُمَّتْ

اورافسوس ہے اُس کان پر کہ گانا سننے کیلئے کھلا ہوا ہے لیکن نصیحت اورموعظت والے قرآن

ع الشطرۃ الاولیٰ لطرفۃ بن العبد صاحب المعلقۃ ۱۲

وتر لعض لها السينما مثل بغلة

سے بہرا بن گیا ہے،

وَیَا وَیْلَ مَنْ یَجْنِیْ وَیَنْسِبُ ذَنْبَہٗ (۱۰۰) اِلٰی رَبِّہٖ اَلَا تَعِسَ لَوْ قَاحَۃٌ

اور افسوس ہے اُس پر کہ خود گناہ کرے اور پھر بے حیائی سے اپنے گناہ کو خدا کی طرف منسوب کرے اور یہ کہے کہ خدا نے کرایا

وَیُسْخِطُ مَوْلَاہُ وَیُرْضِیْ عَدُوَّہٗ (۱۰۱) وَیَشْرِیْ فَرَادِیْسَ الْجِنَانِ بِجِیْفَۃٍ

اور خدا کو ناراض اور دشمن کو یعنی شیطان کو راضی کرے اور جنت الفردوس کو اس دنیائے مردار کے بدلہ میں فروخت کرے

یَفِرُّ عَنِ الْمَوْلٰی وَیُجْفِلُ مُسْرِعًا (۱۰۲) اِلٰی شَہَوَاتِ النَّفْسِ نَفْسٍ خَسِیْسَۃٍ

خدا سے بھاگ رہا ہے اور نفس کمینہ کی شہوتوں کی طرف بے تحاشا دوڑا جا رہا ہے۔

وَیَجْہَدُ کُلَّ الْجُہْدِ فِیْ اَمْرِ رِزْقِہٖ (۱۰۳) وَیَتْرُکُ اَسْبَابَ الْہُدٰی مَعَ یُسْرَۃٍ

رزق اور معاش کے بارہ میں جد وجہد کا کوئی دقیقہ نہیں اٹھا رکھتا اور اسباب ہدایت کو باوجود نہایت آسان ہونے کے چھوڑے بیٹھا ہے۔ کما قال تعالٰی ما جعل علیکم فی الدین اللہ نے دین میں کوئی تنگی نہیں رکھی۔ اور حدیث میں ہے۔ الدین یسر۔ دین بہت آسان ہے۔ پس اسے مدعی جبر تو دنیا کے دشوار اور سخت سے سخت امور میں قادر اور مختار ہے اور دین جو کہ نہایت آسان ہے اس میں مجبور بن جاتا ہے اگر غور سے دیکھا جائے تو دشواری دنیا کے امور میں ہے دین کی باتیں آسان ہیں،

عَلٰی اَنَّ رَبَّ الْعَرْشِ بِالرِّزْقِ کَافِلٌ (۱۰۴) وَلَمْ یَتَکَفَّلْ لِلْعِبَادِ بِجَنَّۃٍ

حالانکہ اللہ تعالٰی نے رزق کا تکفل کیا ہے اور پھر تو اس کے لئے کسب اور سعی کو ضروری سمجھتا ہے۔ اور جنت کا تکفل نہیں فرمایا اور اس کے حصول کے لئے تو کسب اور سعی کو ضروری نہیں سمجھتا۔ اگر عمل دشوار معلوم ہوتا ہے تو کیا دل سے تصدیق اور زبان سے اقرار کرنے میں بھی دشواری ہے کچھ تو کرے۔

وَقَوْلُکَ یَا جَبْرِیُّ اِنِّیْ اُسَافِرُ (۱۰۵) غَدًا نَحْوَ قُطْرِ الشَّامِ اَوْ نَحْوَ کُوْفَۃٍ

دَلِیْلٌ عَلٰی اِبْطَالِ جَبْرِكَ وَاضِحٌ (۱۰۶) فَفَکِّرْ بِہٖ اِنْ کُنْتَ مِنْ اَھْلِ فِکْرَۃٍ
وَھَلْ یُمْکِنُ عَقْلًا لِمَنْ ھُوَ عَاجِزٌ (۱۰۷) اِرَادَۃُ مَا لَا یَسْتَطِیْعُ بِمَرَّۃٍ

اے جبری تیرا یہ کہنا کہ کل کو شام یا کوفہ کیطرف سفر کرونگا۔ اس امر کی واضح دلیل ہے کہ تو مجبور نہیں۔ کچھ نہ کچھ قدرت اور اختیار تجھ میں ضرور ہے سوچ لے اور غور کرلے جو شئی انسان کی قدرت اور اختیار میں نہ ہو عقلا اوس کا ارادہ کرنا بھی ناممکن ہے نابینا کبھی دیکھنے کا ارادہ نہیں کرتا ؎

این کہ فردا آں کنم یا این کنم ۔ این دلیل اختیار است اے صنم

تَرَدَّدُ فِیْ اِتْیَانِ شَیْئٍ وَتَرْکِہٖ (۱۰۸) فَذٰلِكَ اَیْضًا مِنْ دَلَائِلِ قُدْرَۃٍ

بسا اوقات تجھ کو کسی شئی کے کرنے اور نہ کرنے میں تردد ہوتا ہے کہ کروں یا نہ کروں۔ یہ تردد مختار ہونے کی دلیل ہے اس لئے کہ تردد اختیاری ہی چیز میں ہوا کرتا ہے عارف رومی فرماتے ہیں ؎

در تردد ماندہ ایم اندر دوکار ۔ این تردد کے بود بے اختیار
این تردد ہست کہ موصل روم ۔ یا برائے سحر تا بابل روم
پس تردد را باید قدرتے ۔ ورنہ آں خندہ بود بر سبلتے

وَتَفْعَلُ اَفْعَالًا وَتَنْدَمُ بَعْدَھَا (۱۰۹) فَاِنْ کُنْتَ مَجْبُوْرًا فَمَا بَالُ خَجْلَۃٍ

بہت سے افعال کرکے تو پچھتاتا ہے پس اگر تو اون افعال میں مجبور محض تھا۔ تو یہ ندامت اور شرمندگی کیسی

وآں پشیمانی کہ خوردی از بدی ۔ ز اختیار خویش گشتی مہتدی

فَلَوْلَا اخْتِیَارُ الْفِعْلِ لَمْ یَلْفَ نَادِمٌ (۱۱۰) وَلَمْ یَخْجَلْ جَانٍ کَصَاحِبِ رَعْشَۃٍ

اگر انسان اپنے فعل میں مختار نہ ہوتا تو اپنے کئے ہوئے پر پشیمان نہ ہوتا جیسا کہ صاحب رعشہ اپنے رعشہ پر پشیمان نہیں ہوتا

وَلَوْلَا اخْتِیَارٌ فِی الْعِبَادِ وَقُدْرَۃٌ (۱۱۱) لَمَا کَانَ فِی الدُّنْیَا عِتَابُ الْاَحِبَّۃِ

اگر بندوں میں قدرت اور اختیار نہ ہوتا تو دنیا میں دوستوں کا باہمی شکوہ اور شکایت

اور عتاب کا نام و نشان نہ ہوتا

وَلَا وُجِدَتْ فِيْهَا نَصِيْحَةُ نَاصِحٍ (۱۲) وَلَا ضَرْبُ اُسْتَاذٍ لِتَادِيْبِ غِلْمَةٍ

اور دنیا میں کسی نصیحت کا وجود نہ ہوتا اور نہ لڑکوں کو استاذ کی ضرب و تادیب ہوتی
اس لئے کہ شکایت اور عتاب اور نصیحت اور ضرب تادیب افعال اختیاریہ ہی میں ہوسکتی ہے

اِذَا مَا عَصَيْتَ الْكَلْبَ فَالْكَلْبُ يَهْجُوْ (۱۳) عَلَيْكَ وَلَا يَنْحُوْ لِنَحْوِ الْعُصْبَةِ

اگر کتے کے لاٹھی مارو تو کتا مارنے والے پر حملہ کریگا۔ لٹھیا پر ہرگز حملہ نہ کرے گا

فَقَدْ عَرَفَ الْحَيْوَانُ اَنَّكَ قَادِرٌ (۱۴) وَاَنَّ عَصَاكَ مَحْضُ اٰلَةِ ضَرْبَةٍ

وجہ اس کی یہ ہے کہ کتا یہ جانتا ہے کہ تو قادر ہے اور تیری لاٹھی محض آلۂ ضرب ہے

فَذَا الْكَلْبُ اَدْرٰى مِنْكَ بَا ضَارِبَالَہٗ (۱۵) بِمَسْئَلَةِ التَّكْلِيْفِ حَقَّ الدِّرَايَةِ

لے جبری یہ کتا تجھ سے زیادہ جبر اور اختیار کے مسئلہ کو سمجھے ہوئے ہے اور مختار
اور مجبور کے فرق کو خوب سمجھتا ہے۔ عارف رومی فرماتے ہیں ؎

ہمچنیں سگ گر بر سنگے زنی	بر تو آرد حملہ گردد منثنی
عقل حیوانی چو دانست اختیار	ایں مگو اے عقل انسان شرم دار

اِذَا مَا اَتَتْكَ مَرْضَةٌ تُنْهِكُ الْقُوٰى (۱۶) اَنَبْتَ اِلَى الْمَوْلٰى اِنَابَةَ مُخْبِتٍ

جب تجھ کو کوئی ایسا مرض لاحق ہوتا ہے کہ جو تیرے قوی کو کمزور کردے تو تو اس وقت
خدا کی طرف رجوع کرتا ہے

وَتَسْتَغْفِرُ اللّٰهَ الْعَظِيْمَ لِمَا مَضٰى (۱۷) بِغَايَةِ اِخْلَاصٍ وَصِدْقِ طَوِيَّةٍ

اور اس وقت نہایت اخلاص کے ساتھ گناہوں سے استغفار کرتا ہے

وَتَعْرِفُ قُبْحَ الذَّنْبِ حَقَّ التَّعَرُّفِ (۱۸) وَتُقْلِعُ عَمَّا فِيْهِ مِنْ غَيْرِ مُهْلَةٍ

اور گناہوں کی قباحت اس وقت پہچان لیتا ہے اور فوراً گناہوں کو ترک کردیتا ہے

فَاِنْ كُنْتَ مَقْهُوْرًا فَمَا بَالُ تَوْبَةٍ (۱۹) وَعَزْمٍ عَلٰى تَرْكِ الْفِعَالِ الذَّمِيْمَةِ

پس اگر تو ان گناہوں کے کرنے پر مجبور تھا تو اب ان سے توبہ کیسے کر رہا ہے اور
آئندہ کے لئے ان کے ترک کا کیسے عزم مصمم کر رہا ہے

فَعِنْدَ حُلُولِ السُّقْمِ يَنْكَشِفُ لِغِطَاء (۱۲۰) وَيَسْتَيْقِظُ الْاِنْسَانُ مِنْ بَعْدِ رَقْدَةٍ

اصل وجہ یہ ہے کہ بیماری آنے سے پردہ اُٹھ جاتا ہے اور انسان خواب غفلت سے بیدار ہو جاتا ہے

وَيَصْحُو بِهِ السَّكْرَانُ مِنْ خَمْرَةِ الْهَوٰى (۱۲۱) وَيَنْزَاحُ عَنْهُ كُلُّ وَهْمٍ وَشُبْهَةٍ

اور ہوائے نفسانی کا نشہ اُتر جاتا ہے اور ہر قسم کا شبہہ دور ہو جاتا ہے

فَقَدْ وَضَحَ الْبُرْهَانُ اَنَّكَ قَادِرٌ (۱۲۲) وَلَسْتَ بِمَسْلُوبِ الْاِخْتِيَارِ كَمَيِّتٍ

پس دلائل سے یہ خوب واضح ہو گیا کہ انسان مختار ہے اور مردہ کی طرح مسلوب الاختیار نہیں

حسرت وزاری کہ در بیماری است	وقت بیماری ہمہ بیداری است
آں زماں کہ می شوی بیمار تو	می کنی از جرم استغفار تو
می نماید بر تو زشتی گنہ	می کنی نیت کہ باز آیم بہ رہ
پس یقیں گشت آنکہ بیماری ترا	می بخشد ہوش و بیداری ترا

بَيَانُ اَنَّ تَعَلُّقَ الْعِلْمِ الْاَزَلِيِّ الْقَدِيْمِ بِاَفْعَالِ الْعَبْدِ وَاَعْمَالِهِ لَا يُبْطِلُ قُدْرَتَهُ وَاخْتِيَارَهُ

یعنی علم خداوندی کا افعال عبد سے تعلق بندہ کے قدرت اور اختیار کو سلب نہیں کر لیتا

وَلَوْ سَلَبَ الْعِلْمُ الْقَدِيْمُ اِخْتِيَارَنَا	(۱۲۳)	لَاَوْجَبَ سَلْبَ الْقُدْرَةِ الْاَزَلِيَّةِ	
فَاِنَّ اِلٰهَ الْكَوْنِ يَعْلَمُ فِعْلَهُ	(۱۲۴)	كَمَا يَعْلَمُ الْاَشْيَاءَ مِنْ قَبْلِ نَشْأَةٍ	
وَلَمْ يَكُ هٰذَا مُبْطِلًا لِاخْتِيَارِهِ	(۱۲۵)	فَقِسْ عَلٰى هٰذَا وَلَا تَتَعَنَّتِ	

اللہ تعالیٰ کو اپنے علم قدیم اور ازلی سے یہ معلوم ہے کہ فلاں شخص ایمان لائیگا۔ اور فلاں شخص کفر کریگا۔ لیکن اللہ تعالیٰ کا یہ علم بندہ کی قدرت اور اختیار کو سلب نہیں کر لیتا جس طرح حق تعالیٰ بندوں کے افعال اور احوال کو وجود سے پہلے جانتا ہے اسی طرح حق تعالیٰ شانہ اپنے افعال کو بھی قبل از ایجاد جانتا ہے کہ میں فلاں شخص کو پیدا

کرونگا اور فلاں کو مارونگا۔ پس جس طرح علم قدیم کے تعلق سے اختیار خداوندی باطل نہیں ہوجاتا ہے۔ اسی طرح علم قدیم کے تعلق سے بندہ کا اختیار بھی باطل نہ ہوگا۔ علم کا تعلق قدرت اور اختیار کے انتفاء اور سلب کو مستلزم نہیں۔ علم باری کے خلاف واقع ہونا اس لئے ناممکن اور محال ہے کہ علم باری محیط اور بالکل صحیح ہے اس میں غلطی اور خطا کا امکان نہیں اس لئے محال نہیں کہ علم باری کے تعلق سے قدرت سلب ہو جاتی ہے۔ نیز علم باری میں یہ ہے کہ زید اپنے اختیار سے ایمان لائیگا یا اپنے اختیار سے کفر کریگا۔ لہذا علم باری سے بندہ کی قدرت اور اختیار کی نفی نہیں ہوئی بلکہ اور تاکید ہوگئی اس لئے کہ علم معلوم کے مطابق ہوتا ہے پس اگر بندہ مجبور ہو جائے تو اللہ کا علم اور معلوم مطابق نہ رہیں کیونکہ علم باری میں تو یہ ہے کہ زید فلاں کام اپنے اختیار سے کریگا اور تم کہتے ہو کہ وہ فعل زید کے اختیار سے خارج ہے اور یہ محال ہے کہ اللہ کا علم واقع کے مطابق ہو

وَاِنْ صَحَّ مِنْكَ الْعُذْرُ فِیْ تَرْکِ طَاعَۃٍ (۱۲۶) بِتَقْدِیْرِ رَبِّ الْکَوْنِ عَدْلِ الْحُکُوْمَۃِ

اگر ترک ایمان اور ترک اطاعت کے لئے تیرا یہ عذر صحیح ہے کہ میری تقدیر میں یونہی لکھا ہے

فَلِمْ لَا تَرَاہُ مِنْ رَقِیْقِكَ حُجَّۃً (۱۲۷) اِذَا مَا بَدَا مِنْہُ قُصُوْرٌ بِخِدْمَۃٍ

پس اگر تیرا غلام دیدہ ودانستہ تیری خدمت میں کوتاہی کرے اور یہ کہے کہ میری تقدیر میں یوں ہی لکھا تھا تو اس کے عذر کو بھی قبول کرنا چاہیئے

وَنَعْذِرُہٗ فِیْ عُذْرِہٖ فَجَرَی الْقَضَا (۱۲۸) وَنَرْفَعُ عَنْہُ کُلَّ لَوْمٍ وَّعَتَبَۃٍ

اور قضا و قدر کے عذر میں اس غلام کو معذور سمجھنا چاہیئے اور ملامت اور عتاب اس سے اٹھا لینا چاہیئے

وَلٰکِنَّہٗ یَزْدَادُ جُرْمًا اِذَا اَتٰی (۱۲۹) بِعُذْرِ الْقَضَا عِنْدَ الْعُقُوْلِ السَّلِیْمَۃِ

لیکن قضا و قدر کے عذر سے اہل عقل کے نزدیک غلام کا جرم اور شدید ہوجاتا ہے

کَذٰلِكَ قَالَ الْمُشْرِکُوْنَ فَاُھْلِکُوْا (۱۳۰) وَذٰلِكَ عُذْرُ الْاُمَّۃِ الْوَثَنِیَّۃِ

کفار اور مشرکین نے ہمیشہ یہی کہا کہ لو شاء اللہ ما اشرکنا ولا آباءنا ولا حرمنا من شیء۔ یعنی اگر خدا چاہتا تو ہم اور ہمارے آباء واجداد شرک نہ کرتے اور نہ کسی

چیز کو حرام کرتے ۔ ان لوگوں نے خدا اور اس کے رسول کے صریح حکم سے روگردانی کی اور قضا و قدر کو بہانہ بنایا اس لئے ہلاک اور برباد کئے گئے ۔ کما قال تعالےٰ کذلک کذب الذین من قبلھم حتیٰ ذاقوا بأسنا ۔ یعنی اسی طرح پہلے لوگوں نے انبیاء اور مرسلین کی تکذیب کی یہاں تک کہ ہمارے عذاب کا مزہ چکھا [illegible] شرک اس لئے حق ہے کہ اللہ کی مشیت سے ہے تو تمام مذاہب باطل حق ہونے چاہئیں ۔ اس لئے کہ سب اللہ کی مشیت سے ہیں اور دنیا کے تمام چور قزاق اور فجار و فساق اگر یہ عذر کریں کہ ہم نے جو کچھ کیا اللہ کی مشیت سے کیا اگر اللہ چاہتا تو ہم چوری اور ڈکیتی نہ کرتے ۔ تو یہ عذر اون کا مقبول ہونا چاہیئے ۔ اور علیٰ ھذا بت پرستوں کا بھی عذر رہا

اَلَسْتَ تَرَیٰ مَنْ یَأْکُلُ السَّمَّ یَھْلِكُ (۳۱) کَخَائِضٍ نِیْرَانٍ یَمُوْتُ بِحُرْقَۃٍ

کیا دیکھتا نہیں کہ جو شخص زہر کھاتا ہے وہ ہلاک ہوتا ہے اور جو آگ میں کودتا ہے وہ جلتا ہے

کَذٰلِكَ مَنْ لَّا یَأْکُلُ الرِّزْقَ یَھْلِكُ (۳۲) وَکُلٌّ بِتَقْدِیْرٍ لِبَارِی الْبَرِیَّۃِ

اور اسی طرح جو رزق خداوندی نہ کھائے وہ مرجاتا ہے اور یہ سب کچھ اسی کی تقدیر سے ہے

فَکُفْرُكَ وَسَمٌّ مَعْنَوِیٌّ لِرُوْحِكَ (۳۳) وَتِرْیَاقُ الْاِیْمَانِ قَوْلُ الشَّھَادَۃِ

پس اسی طرح تیرا کفر معنوی زہر ہے اور ایمان اور کلمۂ شہادت اس کا تریاق ہے

وَاَنْتَ کَمَنْ یَسْتَاکِلُ السَّمَّ قَائِلًا (۳۴) اَمُوْتُ بِسَمٍّ اِذْ قَضٰی لِیْ بِھُلْکَتِیْ

اے کفر کرنے والے تیری مثال ایسی ہے کہ کوئی شخص زہر کھائے اور یہ کہے کہ میں اسلئے ہلاک ہو رہا ہوں کہ اللہ نے میری ہلاکت مقدر کی تھی ۔ بے شک زہر اسی نے پیدا کیا اور تیرا زہر کو کھانا بھی اسی نے قضا و قدر میں لکھا کہ فلاں شخص زہر کھا کر مرےگا لیکن چونکہ اس زہر کا استعمال تونے اپنے اختیار سے کیا اس لئے تو ہی مجرم اور قصوروار ہے

وَمَا الْکُفْرُ اِلَّا شَوْکَۃٌ قَدْ غَرَسْتَھَا (۳۵) وَھَلْ شَوْکَۃُ السَّعْدَانِ تَاْتِیْ بِوَرْدَۃٍ

اور کفر ایک کانٹا ہے جس کا بیج تو نے بویا ہے اور ظاہر ہے کہ سعدان پر گلاب کا پھول نہیں لگ سکتا جیسا بویا ہے ویسا پھل آئے گا

گندم از گندم بروید جو ز جو　　از مکافات عمل غافل مشو

تَقَحَّمْتَ قَعْرَ النَّارِ حِيْنَ كَفَرْتَهٗ (۱۳۶) كَاٰكِلِ اَمْوَالِ الْيَتَامٰى بِحِيْلَةٍ

کفر کرکے تو آگ کے گڑھے میں گرا ہے جیسا کہ یتیموں کا مال کھانے والا آگ کا کھانے والا ہے

کما قال تعالیٰ ان الذین یأکلون اموال الیتامیٰ ظلما انما یأکلون فی بطونہم نارا

وَكُفْرُكَ عَيْنُ النَّارِ مَاهُوَ غَيْرُهَا (۱۳۷) وَلٰكِنْ يَزُوْلُ السِّتْرُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

اور تیرا کفر بعینہ آگ ہے۔ نار جہنم کے مغایر نہیں لیکن دنیا میں پردہ پڑا ہوا ہے قیامت کے دن یہ پردہ اُٹھ جائیگا اور کفر کی حقیقت واضح ہو جائیگی۔ عربی شرح میں اس مضمون کے آیات اور احادیث سے شواہد ذکر کئے ہیں اس مختصر میں گنجایش نہیں

فَمَنْ شَاءَ فَلْيَسْعِرْ سَعِيْرًا لِّنَفْسِهٖ (۱۳۸) وَمَنْ شَاءَ فَلْيَغْرِسْ بِقِيْعَانِ جَنَّةٍ

پس جس کا جی چاہے کفر کرکے اپنے لئے جہنم کی آگ دہکائے اور جس کا جی چاہے ایمان لاکر جنّت میں اپنے لئے باغ لگائے

الرِّضَاءُ بِالْقَضَاءِ

وَكُفْرُكَ مَقْضِيٌّ فَمَاهُوَ بِالْقَضَا (۱۳۹) وَهَلْ قَطُّ مَصْنُوْعٌ اَتٰى عَيْنَ صَنْعَةٍ

ان اشعار میں ایک اشکال کا حل ہے وہ یہ کہ دین اسلام میں رضا بالقضا فرض ہے تو اس سے تمام معاصی اور کفر اور شرک پر راضی ہونا لازم آتا ہے اس لئے کہ کفر اور ایمان سب اللہ ہی کی قضاء و قدر ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ قضاء اور قدر اور شئی ہے اور مَقْضِی اور مُقَدَّر اور شئی ہے۔ قضاء اور قدر یعنی تقدیر اللہ تعالیٰ کا فعل ہے اور کفر اور معصیت حق تعالیٰ کے فعل و قضاء و قدر کا مفعول بہ ہے پس کفر اور معصیت۔ قضاء اور تقدیر نہیں بلکہ مقضی اور مقدّر ہیں پس جب یہ ثابت ہوگیا کہ قضاء و قدر اور شئی ہے اور مُقضی اور مقدّر اور شئی ہے۔ تو یہ بھی بخوبی ثابت ہوگیا کہ قضاء

وقدر جوکہ فعل خداوندی ہے اس پر راضی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اُس محل تقدیر یعنی اس مقدر پر بھی راضی ہونا لازم اور ضروری ہو۔ فعل تعمیر کے پسندیدہ ہونے سے یہ لازم نہیں کہ بیت الخلاء بھی پسندیدہ ہو اور پاخانہ پاک اور مطہر شئی ہو جائے قضاء حاجت فعل مستحسن ہے مگر پیشاب اور پاخانہ نجس ہے۔ زہر کی ایجاد فن طب کا کمال ہے مگر زہر کا استعمال ممنوع ہے۔ اسی طرح خیر اور شر، کفر اور ایمان کا پیدا کرنا اور اُس کو مقدر کرنا قدرت خداوندی کا کمال ہے مگر کفر اور معصیت کا استعمال سم قاتل ہے۔ اب شعر کا مطلب سنئے کہ اے کافر تیرا کفر مقضی اور مقدر ہے عین قضاء اور تقدیر نہیں۔ دونوں علیحدہ علیحدہ شئی ہیں۔ ایک پر راضی ہونے سے دوسرے پر راضی ہونا لازم نہیں آتا جس طرح مصنوع اور صنعت دو علیحدہ علیحدہ شئے ہیں اسی طرح قضاء اور مقضی دو علیحدہ علیحدہ شئی ہیں۔ صنعت صانع کا وصفِ کمال ہے جو صانع کیساتھ قائم ہے اور مصنوع یعنی صانع کی بنائی ہوئی شئے۔ صانع سے جدا اور منفصل ہے۔

فَلَا تَرْضَ ذَاتَ الْفِعْلِ وَارْضَ بِخَلْقِهٖ (۱۳) وَبَیْنَهُمَا فَرْقٌ لَدٰی اَهْلِ فِطْنَةٍ

فعل کفر پر راضی مت ہو جوکہ مقضی اور مقدر ہے اور تیرا فعل ہے۔ البتہ کفر کی تخلیق اور اُس کی تقدیر پر راضی ہو جوکہ فعل خداوندی ہے اور قضاء اور مقضی میں اہل عقل کے نزدیک فرق ظاہر ہے ؎

عاشق صنع خدا با فر بود　　عاشق مصنوع او کافر بود

اللہ تعالیٰ کی صفت اور فعل کا عاشق باعزت ہوتا ہے اور مصنوع کا عاشق کافر ہوتا ہے۔ غیر اللہ سے جس درجہ کا عشق ہوگا اسی درجہ کا کفر ہوگا جیسا کہ صحیح بخاری میں ہے۔ باب کفران العشیر وکفر دون کفر ؎

درمیان ایں دو فرقے بس خفی است　　خود شناسد آنکہ در رویت صفی است

یعنی ان دونوں میں فرق ہے مگر جس کی نظر میں صفائی ہے وہ خوب سمجھتا ہے۔

كَذَالِكَ الرِّضَا غَيْرُ الْقَضَاءِ بِالْاِمْرَارِ (۱۴۱)، فَاِيَّاكَ اَنْ تَرْضٰى بِكُفْرٍ وَلَعْنَةٍ

اسی طرح رضا اور قضاء میں بھی فرق ہے رضا کے معنی استحسان اور پسند کرنے کے ہیں اور قضاء کے معنے پیدا کرنے اور مقدر کرنے کے ہیں - ہر چیز اسی کی پیدا کی ہوئی ہے خیر اور شر ایمان اور کفر، عطر اور نجاست سب چیزیں اسی کی پیدا کی ہوئی ہیں لیکن عطر پسندیدہ ہے اور نجاست ناپسند۔ معلوم ہو گیا کہ کفر اور لعنت پر اس لئے راضی ہو جانا کہ اسی نے پیدا کیا ہے ایسا ہی ہے کہ جیسا کہ کوئی نجاست خور نجاست کے استعمال جائز ہونے کی یہ دلیل پیش کرے کہ یہ اسی کی پیدا کی ہوئی ہے مخلوق خداوندی ہونے سے کسی شئی کا پسندیدہ ہونا لازم نہیں معلوم ہو گیا کہ رضا اور شئی ہے اور قضاء و قدر اور شئی ہے لہذا کفر اور معصیت کے مقضی اور مقدر اور مخلوق خداوندی ہونے سے یہ لازم نہیں کہ کفر اللہ کے نزدیک مستحسن اور پسندیدہ ہو جاوے کما قال تعالیٰ ولا یرضی لعبادہ الکفر

وَحَاشَا اِلٰهَ الْخَلْقِ جَلَّ جَلَالُهٗ (۱۴۲) يُحِبُّ وَيَرْضٰى لِلْعِبَادِ بِشِقْوَةٍ

اور اللہ منزہ ہے اس سے کہ اپنے بندوں کے لئے کفر اور شقاوت کو پسند کرے ان اللہ لا یرضی لعبادہ الکفر عطر اور نجاست نور اور ظلمت کی طرح ایمان اور کفر سب اسی کے پیدا کئے ہوئے ہیں مگر عطر اور نور کی طرح ایمان پسندیدہ ہے اور نجاست اور ظلمت کی طرح کفر ناپسندیدہ ہے۔

عارف رومی قدس سرہ السامی نے اس مسئلہ کے لئے مثنوی میں ایک عنوان قائم فرمایا - وہ یہ ہے :- توفیق میان این دو حدیث کہ الرضا بالکفر کفر - وحدیث دیگر کہ من لم یرض بقضائی ولم یصبر علی بلائی فلیطلب ربا سوائی ـ

دے سوالے کرد سائل مر مرا	زانکہ عاشق بود او بر ماجرا
گفت نکتہ الرضا بالکفر کفر	این پیمبر گفت و گفت اوست مہر
باز فرمود او کہ اندر ہر قضا	مر مسلماں را رضا باید رضا

لے قضائے حق بود کفر و نفاق	گر بدیں راضی شوم گردد شقاق
ور نیم راضی بود آں ہم زیاں	پس چہ چارہ باشدم اندر میاں
گفتمش ایں کفر مقضی نے قضاست	ہست آثار قضا ایں کفر راست
پس قضا را خواجہ از مقضی بداں	تا شکالت رفع گردد در زماں
راضیم از کفر زاں رو کہ قضا است	نے ازاں رو کہ نزاع و خبث ما ست
کفر از روئے قضا خود کفر نیست	حق ما کافر مخواں اینجا ما یست
کفر جہل ست و قضائے کفر علم	ہر دو یک باشد آخر خلم و حلم
زشتی خط زشتی نقاش نیست	بلکہ از وے زشت را بنمود نیست
قوت نقاش باشد آنکہ او	ہم تواند زشت کردن ہم نکو

دفتر سوم صفحہ ۱۱۵

وَحَاشَا مَلِيكَ الْعَرْشِ يُغْلِقُ بَابَهُ (۱۴۳) وَكَيْفَ وَقَدْ عَمَّ الْأَنَامَ بِدَعْوَةٍ

اور یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالےٰ بندوں پر ہدایت کا دروازہ بند کرے اس کی ہدایت کا دروازہ کھلا ہوا ہے۔ تمام مخلوق کو اس کی دعوت دی ہے۔

فَسَلِّمُوا وَاسْلُوا اتَّبَعِ خَيْرَ مِلَّةٍ (۱۴۴) فَرَبُّكَ يَدْعُوكَا لِكُلِّ سَعَادَةٍ

پس اسلام لا۔ اور ملّت اسلامیہ میں داخل ہو کر اللہ کی دعوت کو قبول کر تیرا پروردگار تجھ کو ہر سعادت کی صدا دے رہا ہے اس لئے کہ اسلام مجموعہ سعادات ہے

حضرت امام حسن بن علیؓ کا حسن بصریؒ کے نام خط

وَلَوْ اَجْبَرَ اللّٰهُ الْعِبَادَ عَلَى الْهُدٰى (۱۴۵) لَاَسْقَطَ عَنْهُمْ اَجْرَ اَعْمَالِ طَاعَةٍ

اگر اللہ تعالیٰ بندوں کو ہدایت پر مجبور کرتا تو اعمال طاعت پر اجر ساقط کر دیتا

کتب الحسن البصریؒ الی الحسن بن علی رضی اللہ عنہما یسألہ عن القضاء والقدر

حسن بصری رحؒ نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے صاحبزادے امام حسن رضی اللہ عنہ کے پاس مسئلہ قضا و قدر کی دریافت کرنے کے لئے

فکتب الیہ الحسن بن
علی رض من لم یؤمن
بقضاء اللہ وقدرہ
خیرہ و شرہ
فقد کفر و من
حمل ذنبہ علی
ربہ فقد فجر
وان اللہ لا یطاع
استکراھا ولا یعصی
بغلبۃ لانہ تعالی
مالک لما ملکھم
وقادر علی ما
اقدرھم فان
عملوا بالطاعۃ
لم یحل بینھم و
بین ما عملوا
وان عملوا بالمعصیۃ
فلو شاء لحال بینھم
وبین ما عملوا
فان لم یفعل فلیس
ھو الذی جبرھم
علی ذلک ولو جبر اللہ
الخلق علی الطاعۃ

ایک خط لکھا۔ امام حسن رض نے جواب میں
یہ تحریر فرمایا۔ کہ جو شخص قضاء و قدر پر
ایمان نہ لائے اور خیر و شر کا خالق اللہ
کو نہ مانے اوس نے کفر کیا۔ (یہ قدریہ
کا رد ہوا) اور جس نے اپنے گناہ کو خدا
پر رکھا وہ فسق و فجور میں مبتلا ہوا۔ (یہ
جبریہ کا رد ہوا) اور اللہ تعالے اپنے
احکام کی جبراً اطاعت کرانا نہیں چاہتا
اور نہ خدا کی معصیت اسپر غلبہ پاکر کیجا سکتی ہے
یعنی یہ ناممکن ہے کہ بندہ بغیر اس کی مشیت
اور ارادہ کے اس کی معصیت کر سکے۔
(جیسا کہ قدریہ کہتے ہیں)۔
اللہ تعالیٰ ہی ان تمام چیزوں کا حقیقی
مالک ہے جس کا اوس نے بندوں کو مالک
بنایا اور حقیقتاً وہی ان تمام چیزوں پر قادر
ہے جس کی بندوں کو اس نے قدرت دی
اگر بندے اوس کی اطاعت کرنا چاہیں
تو وہ اس میں مانع اور مزاحم نہیں اور اگر
معصیت کرنا چاہیں تو وہ اگر چاہتا ہے
تو اُن کے اور معصیت کے درمیان میں
حائل ہو جاتا ہے۔ اور اگر وہ ایسا نہ کرے
تو اوس نے کسی امر پر بندوں کو مجبور نہیں کیا۔
اور اگر وہ مخلوق کو اطاعت پر مجبور کرتا تو

لاسقط عنہم الثواب ولو جبرھم علی المعصیۃ لاسقط عنھم العقاب ولو اھملھم کان ذلک عجزا فی القدرۃ ولکن لہ فیھم خفی المشیۃ غیبھا عنھم فان عملوا بالطاعۃ فلہ المنۃ علیھم وان عملوا بالمعصیۃ فلہ الحجۃ علیھم والسلام فھذہ رسالۃ یظھر علیھا انوار مشکوۃ النبوۃ والرسالۃ کذا فی المرقاۃ شرح المشکوۃ ص۵۲ ج۱

اون سے ثواب ساقط کر دیتا اور اگر اون کو معصیت پر مجبور کرتا تو عقاب ساقط کر دیتا اور اگر بندوں کو مہمل چھوڑ دیتا اور اپنے احکام کا مکلف نہ بناتا تو یہ قدرت کاملہ کا نقص ہوتا اور خلاف حکمت ہوتا۔ بندے جو کچھ بھی کرتے ہیں اسی کی مشیت سے کرتے ہیں لیکن اوس کی مشیت بندوں میں پوشیدہ ہے یعنی بندہ کی قدرت و مشیت اوس کی قدرت و مشیت کا روپوش ہے پس اگر بندے اطاعت کریں تو اس کا احسان ہے کہ اوس نے توفیق دی اور اگر بندے اوس کی معصیت کریں تو اس کی حجت بالغہ ان پر قائم ہے کہ اپنے ارادہ اور اختیار سے دیدہ و دانستہ اوس کی نافرمانی کی والسلام یہ مکتوب گرامی ختم ہوا۔ علوم نبوت کے جو انوار اس پر نمایاں ہیں وہ ظاہر ہیں والسلام۔ مرقاۃ شرح مشکوٰۃ۔

وَلَوْ اَکْرَہَ اللّٰہُ الْعِبَادَ عَلَی الرَّدٰی ﴿۴۶﴾ لَاَعْذَرَھُمْ فِیْ کُلِّ ذَنْبٍ وَّ جُرْمَۃٍ

اور اگر اللہ تعالے بندوں کو گمراہی پر مجبور کرتا تو ہر گناہ اور جرم میں اون کو معذور قرار دیتا

وَاَسْقَطَ عَنْہُمْ فِیْ غَدٍ یَّوْمَ حَشْرِھِمْ ﴿۴۷﴾ عِقَابَ مَعَاصِیْ وَالذُّنُوْبِ الْعَظِیْمَۃِ

اور قیامت کے دن تمام گناہوں کا عقاب اون سے ساقط کر دیتا

وَلَوْ تَرَکَ اللّٰہُ الْوَرٰی ھَمَلًا سُدًی ﴿۴۸﴾ لَاَدّٰی اِلٰی عَجْزٍ وَّ تَعْطِیْلِ حِکْمَۃٍ

اور اگر اللہ تعالی تمام مخلوق کو مہمل چھوڑ دیتے تو قدرت کا عجز اور حکمت کی تعطیل لازم آتی اس لئے کہ جب تکلیف شرعی نہ ہوتی تو نہ امر ہوتا اور نہ نہی ہوتی تو حسن اور قبیح اور خبیث اور طیب کا امتیاز بھی نہ ہوتا۔ اور صدق اور کذب اور پاک اور ناپاک کی تقسیم بھی نہ ہوتی

وَمَا خَلَقَ اللّٰهُ الْخَلَائِقَ بَاطِلًا (۱۴۹) تَعَالَى الْمَلِيكُ الْحَقُّ عَنْ عَبَثِيَّةٍ

اور اللہ تعالیٰ نے مخلوق کو بے حکمت نہیں پیدا کیا اللہ تعالیٰ فعل عبث سے پاک اور منزہ ہے

وَلٰكِنْ لَهُمْ خَفِيُّ الْمَشِيَّةِ (۱۵۰) خَبَاهَا لِأَسْرَارٍ عَنِ الْفَهْمِ جَلَّتِ

لیکن اللہ تعالیٰ نے اپنی مشیت کو بندوں میں پوشیدہ رکھا جس کے اسرار اور حکمتیں فہم سے بالا اور برتر ہیں بندہ کا اختیار اور اس کی مشیت ظاہر میں نظر آتا ہے لیکن اس کے اندر جو اللہ کی مشیت پوشیدہ ہے وہ نظروں سے غائب ہے۔ قدرت حادثہ قدرت قدیمہ کی روپوش ہے

فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوهُ فَلِلّٰهِ مِنَّةٌ (۱۵۱) عَلَيْهِمْ بَلَى وَاللّٰهِ أَعْظَمُ مِنَّةٍ

پس اگر بندے اللہ کی اطاعت کریں تو ان پر اللہ کا احسان ہے۔ اور بہت بڑا احسان ہے اگر وہ توفیق نہ دیتا تو کہاں سے اطاعت کرتے۔ دل اور زبان اعضاء اور جوارح جن سے بندہ عبادت کرتا ہے وہ سب اسی کے دئیے ہوئے ہیں

وَإِنْ لَمْ يُطِيعُوهُ فَلِلّٰهِ حُجَّةٌ (۱۵۲) عَلَيْهِمْ بَلَى وَاللّٰهِ أَعْظَمُ حُجَّةٍ

اور اگر بندے اللہ کی اطاعت نہ کریں تو اللہ کی حجت ان پر قائم ہے کہ عقل اور فہم دیا قدرت دی اور اختیار دیا جسمانی اور روحانی قوت دی اور ظاہری اور باطنی نعمتیں مکمل کیں اور نہایت آسان باتوں کا حکم دیا ان پر تو عمل نہ کیا اور نفس اور خواہش کی خاطر دنیا کے حاصل کرنے میں وہ مشقتیں اور ذلتیں برداشت کیں جو بیان سے باہر ہیں،

أَلَا أَيُّهَا الذِّمِّي عُذْرُكَ بِالْقَضَا (۱۵۳) يُبَرِّئُ كُلَّ الْمُجْرِمِينَ بِمَرَّةٍ

اے ذمی اگر کفر کے لئے قضاء و قدر کا عذر صحیح ہو جائے تو یہ عذر ایسا ہے کہ تمام مجرمین کو بالکلیہ بری بنا دیگا۔ ہر مجرم جرم کے لئے قضاء و قدر کا عذر پیش کر دے گا۔

وَقَوْلُكَ يَا ذِمِّي مَا وَجَّهَ حِيلَتِي (۱۵۴) أَرَدْتَ بِهِ تَحْسِينَ كُلِّ قَبِيحَةٍ

اور اے ذمی کفر اور معصیت کے لئے قضاء و قدر کو بہانہ بنا کر تیرا یہ کہنا کہ میرے لئے چارہ کار کیا ہے۔ اس طرح سے تو ہر قبیح کو مستحسن بنانا چاہتا ہے

فَرَبُّكَ لَوْ يَسُدُّ عَلَى الْخَلْقِ بَابَ (۱۵۵) وَلٰكِنَّهُمْ هُمْ اَعْرَضُوْا عَنْ مَحَجَّةٍ

تیرے پروردگار نے ہرگز راستہ بند نہیں کیا۔ لیکن لوگوں نے خود ہی سیدھے راستہ سے اعراض کیا

لَقَدْ كَرِهُوْا مِسْكَ الْهُدٰى وَعَبِيْرَهُ (۱۵۶) وَقَدْ رَغِبُوْا فِي رِجْسِ كُفْرٍ وَرَوْثَةٍ

افسوس کہ لوگوں نے ہدایت کے مشک وعنبر کو ناپسند کیا اور کفر اور شرک کی پلیدی اور گوبر کے شیدا بن گئے

دَعَاكَ اِلٰى جُلّٰى وَدَارِ كَرَامَةٍ (۱۵۷) وَلٰكِنْ سَرَيْتَ فِي مَهَامِهِ خِسَّةٍ

تیرے پروردگار نے تجھ کو معالی اور دار کرامت کیطرف دعوت دی لیکن تو اپنی بدعقلی سے خست اور دنارت کے بیابان میں جا پہونچا

وَاَبْصَرْتَ بِالْعَيْنَيْنِ قَصْرَ الْهِدَايَةِ (۱۵۸) وَنَادَاكَ اَصْحَابُ الْهُدٰى خَيْرُ رُفْقَةٍ

اور تونے اپنی آنکھوں قصرِ ہدایت دیکھ لیا۔ اور تیرے اصحاب رشد اور ارباب ہدایت رفقاء نے تجھ کو پکارا بھی

هَلُمَّ اِلَيْنَا وَائْتِنَا وَادْخُلِ الْهُدٰى (۱۵۹) فَهٰذَا بِنَاءُ اللّٰهِ دَارُ السَّعَادَةِ

کہ ہماری طرف آجا اور قصرِ ہدایت میں داخل ہوجا۔ یہ اللہ کا گھر سعادت اور کرامت کا گھر ہے

وَلٰكِنْ رَاَيْتَ دُوْنَهُ لَهْوَ دُمْيَةٍ (۱۶۰) فَمِلْتَ اِلٰى لَذَّاتِ نَفْسٍ خَبِيْثَةٍ

لیکن تونے اس قصر ہدایت کے سامنے تصویروں کا تماشا دیکھا اور اس تماشہ میں جا شامل ہوا اور قصر ہدایت اور محل سعادت میں داخل ہونے کے لئے جن رفقاء نے تجھ کو آواز دی تھی اوس آواز سے بہرا بن گیا

تَقَحَّمْتَ قَعْرَ الْجَهْلِ وَالْغَيِّ وَالْهَوٰى (۱۶۱) وَاَعْرَضْتَ عَنْ يَنْبُوْعِ عِلْمٍ وَحِكْمَةٍ

جہالت اور گمراہی اور ہوائے نفسانی کے ناپاک چہ بچہ میں کود پڑا اور علم اور حکمت کے چشمہ سے اعراض کیا

عَصَيْتَ دُعَاةَ الْحَقِّ وَالْخَيْرِ وَالْهُدٰى (۱۶۲) وَتَابَعْتَ حَالًا مَنْ دَعَاكَ لِشِقْوَةٍ

جن لوگوں نے تجھ کو حق اور خیر اور ہدایت کیطرف بلایا اون کی تو نے سنی نہیں اور جس

کسی نے تجھ کو شقاوت کے لئے آواز دی اس کے لئے اسی وقت دوڑ پڑا۔

وَوَلَّيْتَ عَنْ دَاعِي الْمَكَارِمِ وَالْعُلٰى (۱۶۳) وَلَبَّيْتَ صَوْتَ كُلِّ شَرٍّ وَفِتْنَةٍ

اور معالی اور مکارم کے داعی سے تو پشت پھیر کر بھاگا اور ہر شر اور ہر فتنہ کی آواز پر تو نے لبیک کہا۔ مسجد کے مؤذن کی آواز تجھ کو بری معلوم ہوئی اور سینما کے مؤذن کی آواز تجھ کو لذیذ اور خوشگوار معلوم ہوئی اور یہ نہ سمجھا کہ مسجد کا مؤذن اللہ کی عبادت اور خدا پرستی کی طرف بلا رہا ہے اور سینما کا مؤذن ہوائے نفسانی اور شہوت پرستی کی طرف بلا رہا ہے

فَهَلْ سَدَّ رَبُّ الْعَرْشِ دُونَكَ بَابَهٗ (۱۶۴) وَهَلْ أَنْتَ قَدْ أَدْبَرْتَ مِنْ بَعْدِ دَعْوَةٍ

رب العرش نے دروازہ نہیں بند کیا بلکہ اللہ کی دعوت کے بعد تو نے ہی پشت پھیری

فَإِنْ كُنْتَ تَبْغِي الْحَقَّ فَالْجَأْ لِبَابِهٖ (۱۶۵) عَسَى اللّٰهُ أَنْ يَحْظِيَكَ مِنْهُ بِنَفْحَةٍ

پس اگر واقع میں تو حق کا طالب ہے تو خدا کے دروازہ کو کھٹکھٹا۔ امید ہے کہ پروردگار تجھ کو اپنے نفحات ہدایت سے سرفراز فرمائے گا

الأبيات الختامية الدعائية

لَكَ الْحَمْدُ يَا رَبَّ الْوَرٰى وَاسِعَ الْعَطَا (۱۶۶) عَلٰى نِعْمَةِ الْإِسْلَامِ أَفْضَلِ نِعْمَةٍ

اے اللہ تیرا لاکھ لاکھ شکر ہے کہ اسلام کی نعمت عطا فرمائی جو سب سے افضل نعمت ہے

بِفَضْلِكَ يَا ذَا الْكِبْرِيَاءِ هَدَيْتَنِي (۱۶۷) بِفَضْلِكَ حَقًّا لَا بِحَوْلِي وَقُوَّتِي

محض تو نے اپنے فضل سے اسلام کی توفیق دی فقط تیرا ہی فضل ہے میری حول اور قوت سے نہیں۔ لاحول ولا قوۃ الا باللہ

وَإِنِّي مُقِرًّا بِالذُّنُوبِ وَنَادِمٌ (۱۶۸) عَلٰى مَا اقْتَرَفْتُ مِنْ فِعَالٍ قَبِيحَةٍ

اے پروردگار میں اپنے گناہوں کا مقر ہوں اور اپنے برے افعال پر نادم ہوں

وَلَاعُذْرَلِی یَارَبِّ اِنِّیْ مُذْنِبٌ (۱۶۹) اَبُوْءُ بِاِسْرَافِیْ وَجَهْلِیْ وَغِرَّتِیْ

اور اے میرے پروردگار میرے پاس کوئی عذر نہیں میں اپنی زیادتی اور جہالت کا معترف ہوں

وَاَطْرِقُ بَابَ الْعَفْوِ یَا مَالِكَ الْوَرٰی (۱۷۰) بِغَایَةِ عَجْزٍ وَانْکِسَارٍ وَذِلَّةٍ

اور اے مالک تیرے ہی عفو کے دروازہ کو انتہائی عاجزی اور ذلت و خاکساری کے ساتھ دستک دے رہا ہوں

لِیَحْکُمَ فِیَّ الْجُوْدُ وَالرَّحْمَةُ الَّتِیْ (۱۷۱) تَلِیْقُ بِشَاْنِ الْحَضْرَةِ الْاَرْحَمِیَّةِ

تاکہ اس ناچیز کے بارہ میں تیرا وہ جود و کرم فیصلہ کرے جو تیری شان ارحم الراحمینی کے شایانِ شان ہو

وَاَنْتَ غَنِیُّ الذَّاتِ یَا مُغْنِیَ الْوَرٰی (۱۷۲) وَاِنِّیْ فَقِیْرُ الذَّاتِ مِنْ اَصْلِ فِطْرَتِیْ

اور تو غنی مطلق ہے تو ہی مخلوق کو غنا عطا کرتا ہے اور میں فقیر مطلق ہوں میری فطرت میں فقر اور احتیاج داخل ہے

وَمَا اَنَا اِلَّا عَیْنُ فَقْرٍ وَحَاجَةٍ (۱۷۳) وَفَقْرِیْ اِلٰی جَدْوَاكَ اَجْدٰی وَسِیْلَتِیْ

بلکہ میں تو عین فقر اور عین احتیاج ہوں اور میرا فقر اور میری احتیاج ہی تیری عطا کے لئے سب سے بڑا وسیلہ ہے

وَاَرْجُوْ وَاَرْجُوْ مِنْكَ مَوْلَایَ رَحْمَةً (۱۷۴) وَفَضْلًا وَلُطْفًا فَوْقَ ظَنِّیْ وَحِسْبَتِیْ

اور اے میرے مولا تیری جانب سے ایسی رحمت اور فضل اور لطف کی امید لگائے ہوئے ہوں کہ جو وہم و گمان سے بھی بالا اور برتر ہو

وَفِیْ حَقِّ اَوْلَادِیْ وَاُمِّیْ وَوَالِدِیْ (۱۷۵) وَصَحْبِیْ وَاَشْیَاخِیْ وَاَهْلِیْ وَاِخْوَتِیْ

اور اولاد اور ماں اور باپ اور دوستوں اور استاذوں اور گھر والوں اور بھائیوں کے حق میں بھی ایسی ہی رحمت کا امیدوار ہوں

وَرَهْطِیْ وَاَسْلَافِیْ وَاَهْلِ مَوَدَّتِیْ (۱۷۶) وَمَنْ هُوَ یَحْبُوْنِیْ بِصَالِحِ دَعْوَةٍ

اور اپنے تمام قبیلہ اور تمام آبا و اجداد اور اہل محبت اور ہر اس شخص پر جو مجھ کو دعاء صالح کا ہدیہ دے تیری خاص رحمت کا امیدوار ہوں

وَكُنْ لِأَطْفَالِي كَفِيلًا وَحَافِظًا (١٧٦) عَلَىٰ كُلِّ حَالٍ مِنْ رَخَاءٍ وَشِدَّةٍ

اور اے پروردگار میرے بچوں کی ہر حال میں تو کفالت اور حفاظت فرما

وَفَرِّجْ هُمُومِي وَاقْضِ دَيْنِي وَحَاجَتِي (١٧٧) رَبِّ إِنَّمَا شَأْنُ الْعَبْدِ تَعْجِيلُ طِلْبَةٍ

اور میری پریشانیاں کو دور فرما اور میرے قرضے ادا فرما اور میری حاجتیں پوری فرما اے پروردگار جلدی ہی۔ اس لئے کہ بندہ کی شان تو جلد بازی ہے۔ بندہ تو یہی چاہتا ہے کہ مطلوب جلد حاصل ہو جائے

وَقَدْ خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ لَنَا (١٧٩) بِذِكْرِكَ يَا رَحْمٰنُ مَوْلَى الْخَلِيقَةِ

اے میرے مولائے مہربان خود تو نے اپنے کلام میں ذکر کیا ہے خلق الانسان من عجل انسان جلدی سے پیدا کیا گیا ہے۔ امید ہے کہ اس تعجیل پر مواخذہ نہ فرمائیں گے۔ وعجلت الیک رب لترضی۔ تیرے ایک نبی کریم اور رسول کلیم علیہ الصلوٰۃ والتسلیم کا ایک عمل ہے تو پھر یہ بندۂ لئیم اور عبد اثیم تو کس شمار میں ہے

وَأَكْرِمْ بِالتَّقْوَىٰ وَجَمِّلْ بِالشِّفَا (١٨٠) وَمُنَّ عَلَيَّ بِالْحَيَاةِ الْهَنِيئَةِ

اور تقویٰ سے عزت دے اور شفاء اور عافیت سے زینت بخش اور خوشگوار زندگی کی نعمت سے سرفراز فرما

وَزَهِّدْنِي فِي الدُّنْيَا وَرَغِّبْنِي فِي الْعُلَىٰ (١٨١) وَأَدْخِلْنِي فِي أَهْلِ التُّقَىٰ وَالسَّعَادَةِ

اور دنیا سے بے رغبت اور بے تعلق بنا اور معالی اور مکارم میں راغب بنا اور اہل تقویٰ اور اہل سعادت کے زمرہ میں داخل فرما

وَلَا تُبْقِ لِلدُّنْيَا بِقَلْبِي عِلَاقَةً (١٨٢) فَتَخْرُجَ مِنْ قَلْبِي وَتَبْقَىٰ بِرَاحَتِي

اور میرے قلب میں دنیا کا ذرہ برابر بھی تعلق باقی نہ رکھ۔ دنیا قلب سے بالکل نکل جائے اور فقط ہتھیلی میں باقی رہ جائے بصورت دین اور آخرت کیلئے مضر نہیں

وَنَزِّهْ فُؤَادِي عَنْ سِوَاكَ وَمِلْهُ (١٨٣) بِأُنْسٍ وَحُبٍّ وَاشْتِيَاقٍ وَلَوْعَةٍ

اور اپنے ماسوا سے میرے قلب کو پاک اور صاف کردے اور اس کو اپنے انس اور محبت اور اشتیاق اور عشق سے لبریز کردے

وَيَا رَبِّ مَا عِنْدِي بِضَاعَةُ طَاعَةٍ (١٨٤) نَعَمْ حُسْنُ ظَنِّي فِيكَ كُلُّ بِضَاعَتِي

اے میرے پروردگار میرے پاس طاعت کا تو کوئی سرمایہ نہیں البتہ تیری امید
اور حسن ظن یہی میری کل بضاعت اور پونجی ہے

بضاعت نیاوردم الا امید　　　خدایا ز عفوم مکن نا امید

وَفَضْلُكَ أَرْجَى لِي وَعَفْوُكَ أَوْسَعُ (١٨٥) فَيَكْفِينِي الْإِيمَانُ مِثْقَالُ ذَرَّةِ

تیرے فضل و کرم ہی پر میری امید لگی ہوئی ہے اور تیرا عفو میرے گناہوں سے
کہیں زیادہ وسیع ہے امید ہے کہ ذرہ برابر بھی ایمان کفایت کر جائیگا

وَيَا رَبِّ ثَبِّتْنِي عَلَى الْحَقِّ وَالْهُدَى (١٨٦) أَمُوتُ عَلَى الْإِسْلَامِ مَوْتَ الشَّهَادَةِ

اور اے اللہ حق اور ہدایت پر ثابت قدم رکھ اسلام ہی پر شہادت کی موت مروں

وَوَاللّٰهِ خَيْرُ الْمَوْتِ مَوْتُ شَهَادَةٍ (١٨٧) وَأَطْيَبُ دَفْنِ الْمَرْءِ دَفْنٌ بِطَيْبَةِ

خدا کی قسم سب سے بہتر موت شہادت کی موت ہے اور سب سے بہتر دفن مدینہ منورہ کا دفن ہے

فَيَا لَيْتَ حَظِّي أَنْ أَمُوتَ بِطَيْبَةٍ (١٨٨) وَيُحْفَرُ قَبْرِي فِي قُبُورِ الصَّحَابَةِ

کاش کہ مدینہ طیبہ میں مروں اور حضرات صحابہ کرام کی قبروں کے درمیان میں
میری بھی قبر کھدے

وَفِي الْقَبْرِ آنِسْ وَحْشَتِي عِنْدَ غُرْبَتِي (١٨٩) وَأَمْطِرْ عَلَيْهِ مِنْ شَآبِيبِ رَحْمَةِ

اور قبر میں تنہائی اور بیکسی کے وقت میری وحشت کو مبدل بانس کرنا اور
رحمت کی بارش نازل فرمانا

وَمُنَّ عَلَيَّ يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ (١٩٠) بِسَتْرِ خَطِيئَاتِي وَمَحْوِ جَرِيمَتِي

اور قیامت کے دن میری پردہ پوشی فرما اور میرے جرائم کو معاف فرما

وَأَسْعِدْنِ بِالْحُسْنٰى وَزِدْ مِنْ زِيَادَةٍ (١٩١) وَأَنْعِمْ عَلَيَّ بِالرِّضَا وَبِنَظْرَةِ

اور جنت میں داخل کرکے خوش نصیب فرما۔ اور مزید براں
اپنے دیدار اور اپنی رضا اور خوشنودی
سے سرفراز فرما

وَبَلِّغْ تَحِيَّاتِیْ لِرُوْحِ نَبِیِّنَا (۱۹۲) مُکَمِّلِ قَصْرِ الْوَحْیِ اٰخِرِ لَبِنَۃٍ

اور ہمارے نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کی روح مبارک کو ہمارا سلام پہونچا جو قصر نبوت کے مکمل اور ایوان رسالت کے اینٹ اور کونے کا سرا ہیں

وَاَزْوَاجِہٖ وَالْاٰلِ وَالصَّحْبِ کُلِّہِمْ (۱۹۳) اِلیٰ اَبَدِ الْاٰبَادِ فِیْ کُلِّ لَحْظَۃٍ

اور آپ کی ازواج مطہرات اور آل اطہار اور تمام صحابہ کرام پر ہمیشہ ہمیشہ رحمتیں نازل ہوں

حق تعالیٰ شانہ کی توفیق سے ربیع الاول ۱۳۵۶ھ میں یہ قصیدہ لکھا اور آج بروز پنجشنبہ ۱۵ جمادی الثانیہ ۱۳۶۶ھ میں بوقت چاشت اس کی اردو شرح سے فراغت ہوئی۔ فالحمد للہ الذی ھدانا لھذا وما کنا لنھتدی لولا ان ھدانا اللہ۔ اللھم لولا انت ما اھتدینا۔ ولا تصدقنا ولا صلینا۔ فانزلن سکینۃ علینا۔ ونحن عن فضلک ما استغنینا۔ ربنا تقبل منا انک انت السمیع العلیم وتب علینا انک انت التواب الرحیم آمین یا رب العلمین وصلے اللہ تعالیٰ علے خیر خلقہ سیدنا ومولانا محمد وعلے آلہ واصحابہ اجمعین۔ سُبْحَانَ رَبِّکَ رَبِّ الْعِزَّۃِ عَمَّا یَصِفُوْنَ وَسَلَامٌ عَلَی الْمُرْسَلِیْنَ وَالْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ۔

محمد ادریس غفرلہ

مدرس دار العلوم

دیوبند

مکتوبِ گرامی از حضرت حکیم الامت مجدد الملۃ حضرت مولانا الشاہ محمد اشرف علی صاحب قدس اللہ سرہ

الحمد للہ وحدہ والصلوٰۃ والسلام علیٰ من لا نبی بعدہ

ایکبار حضرت رح کی خدمت میں حاضر ہوا اور یہ استدعا کی کہ نا چیز نے قضاء و قدر کے بارہ میں ایک قصیدہ لکھا ہے۔ جی یہ چاہتا ہے کہ حضرت والا اس کو ملاحظہ فرمالیں۔ حضرت نے اس استدعا کو منظور فرمالیا حسب الارشاد ڈاک سے قصیدہ ارسال خدمت کیا۔ حضرت نے ملاحظہ فرما کر قصیدہ واپس فرمادیا اور قصیدہ کے خاتمہ پر اپنے قلم مبارک سے یہ عبارت اور یہ شعر تحریر فرمایا

وقال اشرف علیٰ بعد النظر فی الرسالہ ؎

جَزَاكَ اللّٰهُ يَا إِدْرِيْسُ خَيْرًا عَلٰى مَاصُنْتَ أَهْلَ الدِّيْنِ ضَيْرًا

اور اس کی ساتھ ایک مکتوب ملفوف تھا۔ وھو ھذا۔

از اشرف علی عفی عنہ۔ بشفقم سلمہ اللہ تعالےٰ۔ السلام علیکم

اتفاق سے آج ۱۲ شوال دو شنبہ کے روز کچھ وقت ملگیا۔ ایک ہی جلسہ میں پورا رسالہ دیکھلیا اور دلچسپی سے دیکھا۔ البتہ اشعار دعائیہ نہیں دیکھے ان میں کوئی مسئلہ نہ تھا۔ رسالہ کے متعلق ذیل کے امور قابل اطلاع ہیں۔

(۱) مسئلہ قضاء و قدر میں لطیف مباحث جمع کر دیئے ہیں۔

(۲) حضرت مجدد صاحب رح کے اقوال ذوقی ہیں استدلالی نہیں نہ قواعد علمیہ مشہورہ پر سمجھ میں آتے ہیں بلکہ بعض اشکالات عقلیہ وارد ہوتے ہیں۔ مگر اہل ذوق سے مطالبہ بھی نہیں کیا جا سکتا وہ یوں کہہ سکتے ہیں۔ من لم یذق لم یدر۔

(۳) شعر ۵۶ کی تحت میں کنارہ کی نثر عبارت میں صرفہا الی المعصیۃ کی ترکیب سمجھ میں نہیں آئی۔ شاید کچھ رہ گیا ہے [سلہ]

(۴) شعر ۶۸ [کے] کے تحت میں جو تقریر ہے سالہا سال سے یہ ذہن میں ہے اور سب تقریروں سے زیادہ قوی ہے مگر اس میں کسی قدر ترمیم کی ضرورت ہے وجہ ترمیم کی یہ ہے کہ علم کو تو افعال عبد میں کوئی مؤثر نہیں کہتا۔ اگر صرف علم ہی کا تعلق ہوتا تو تقریر کافی بھی مگر ارادہ تو مؤثر ہے اس لئے تقریر جواب کی یہ ہونی چاہئے کہ اللہ تعالے کا علم اور ارادہ جس طرح افعال عباد کیسا تھ متعلق ہے۔ اسی طرح خود اپنے افعال کے ساتھ متعلق ہے سو اگر یہ تعلق موجب جبر ہے تو چاہیئے کہ حق تعالے کو بھی اپنے افعال میں مجبور کہیں اور گو حکماء جمقار تو اس کا بھی

سلہ وہ شعر یہ ہے ۔

فمن این هذا الحول والقوة التی تصرفها نحو الامور الدنیئة

اور اس کے تحت میں جو عبارت نقل کی گئی ہے وہ یہ ہے۔ فیہ اشارة الی ما قاله الامام الاعظم ابو حنیفة النعمان ان الاستطاعة التی یعمل بها العبد المعصیة هی بعینها تصلح لعمل الطاعة وهو معاقب فی صرف الاستطاعة التی احدثها الله تعالی فیه وامره بان یستعملها فی الطاعة لا فی المعصیة صرفها الی المعصیة اه کذا فی شرح الفقه الاکبر للامام ابی منصور الماتریدی رح صلہ ۔ اصل نسخہ میں عبارت اسی طرح ہے اور بظاہر صرفہا الی المعصیۃ صرف الاستطاعۃ سے بدل ہے والتقدیر ھکذا وهو معاقب فی صرف الاستطاعة ای صرفها الی المعصیة صدر کلام میں چونکہ صرف کا متعلق مذکور نہ تھا اسلئے متعلق ظاہر کرنے کے لئے لفظ صرف کو بطور بدل ذکر کیا۔ اور بدل میں استطاعۃ موصوفہ بالصفات المذکورہ کی طرف ارجاع ضمیر پر اکتفا کیا کیونکہ اظہار مرجع میں بلا ضرورت تطویل تھی ھذا ما خطر بالبال واللہ اعلم بحقیقۃ الحال ۱۲۔

سلہ وہ شعر یہ ہے :۔ ولو سلب العلم القدیم اختیارنا الخ ۱۲ +

التزام کرلیں گے مگر اہل ملت میں سے کوئی اس کا قائل نہیں لیکن اس دلیل کی قوت کے ساتھ ہی اس قیاس میں ایک فارق بھی ہے وہ یہ کہ حق تعالےٰ کے افعال میں تو جس کا فعل ہے اسی کا ارادہ۔ اپنے ارادہ سے جبر نہیں ہوسکتا۔ اگر وہ چاہیں اپنے ارادہ کو اپنے فعل کیساتھ متعلق نہ فرمائیں۔ تو وہ فعل پھر صادر نہ ہو اور افعال عبد میں فعل تو عبد کا اور ارادۂ مؤثرہ حق تعالےٰ کا اگر بندہ چاہے کہ اللہ تعالےٰ کے ارادہ کو اپنے فعل کیساتھ متعلق نہ ہونے دے وہ اس پر قادر نہیں لہذا جبر کا اشکال لازم ہوگا اس کا کوئی شافی[۵۱] جواب ذہن میں نہیں۔ اخیر فیصلہ بس یہی ہے کہ یہ مسئلہ ورا طور عقل ہے اس لئے اس میں خوض سے منع کیا گیا۔

(۵) شعر وانت کمن بیستأکل السم قائلا الخ اور اس کے دو شعر کے بعد جو تقریر ہے جس میں معاصی کا عین نار فی الحال ہونا حدیث سے ثابت کیا گیا ہے دلالت کے لئے کافی نہیں محض ایک نکتہ ہے جو مخاطب پر حجت[۵۲] نہیں۔

---

۵۱ اقول وباللہ التوفیق وبیدہ ازمۃ التحقیق اگر فعل عبد میں فقط ارادہ خداوندی کو دخل ہوتا اور بندہ کے ارادہ اور اختیار کو اس میں مطلق دخل نہ ہوتا تو جبر محض لازم آتا لیکن اللہ تعالیٰ کا ارادہ بندہ کے فعل سے اس طرح متعلق ہے کہ بندہ اپنے ارادہ اور اختیار سے اس فعل کو صادر کرے اور بندہ کی رغبت اور خواہش کو بھی اس میں دخل ہو اس طرح جبر محض لازم نہیں البتہ اختیار مستقل کی نفی لازم آتی ہے وذلک ما کنا نبغ۔ اور یہی اہل سنت والجماعت کا مسلک ہے۔ امر تشریعی اور امر تکوینی میں یہی فرق ہے کہ امر تکوینی میں بندہ کے ارادہ اور اختیار کو دخل نہیں ہوتا جس چیز کو کُن کا اشارہ ہوا فوراً موجود ہوگئی اور امر تشریعی میں بندہ کے ارادہ اور اختیار کو بھی دخل ہوتا ہے اور مامور بہ بندہ کے ارادہ اور اختیار سے وقوع میں آتے ابوجہل اور ابولہب کو آمنوا اے ایمان کا امر تشریعی تھا اس لئے ایمان سے تخلف ممکن ہوا اور اگر ابوجہل اور ابولہب کو کُن مؤمنا کے ذریعہ سے امر تکوینی ہوتا تو پھر ابوجہل ابوبکر بن جاتا اس لئے کہ امر تکوینی میں تخلف ممکن نہیں۔ فافھم ذلک واستقم۔

۵۲ اس میں شک نہیں کہ حجت وہی ہے کہ جو کتاب وسنت سے ثابت ہو (بقیہ برصفحہ)

(۶) شعر ۳۸ ولو اھمل کا وزن درست نہیں ہوتا۔[1]

(۷) رسالہ کا ایک لقب میرے خیال میں آیا۔ اگر کسی مصلحت[2] کے خلاف نہ ہو تو آپ کی طرف سے نام رہے میری طرف لقب۔ وہ لقب یہ ہے خصوصاً متن وشرح کا درس ادریس۔ للدروس التلبیس۔

دروس بمعنے محو اور تلبیس سے مراد اشتباہ مسئلۂ قدریں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) لیکن کتاب وسنت کا جو بطن۔ ظہر کے ماتحت ہو نہ اس سے خارج ہو اور نہ اس کے اوپر ہو تو ایسے بطن کو استدلالاً نہیں بلکہ ظہر کی تائید میں پیش کرنا اہل باطن کی سنت مستمرہ ہے اس لئے ظہر کیساتھ اس بطن کو بھی ذکر کر دیا تاکہ ظہر سے حجت قائم ہو اور بطن سے شفاء قلب اور طمانینت حاصل ہو۔ ۱۲ منہ عفا اللہ عنہ

(حاشیہ متعلقہ صفحہ ھذا) [1] اصل شعر اولاً اس طرح تھا۔

ولو اھمل الوری وسیبہم سدی ۔۔۔ لادّی الی عجز وتعطیل حکمۃ

چونکہ پہلے مصرعہ میں بجائے فعولن مفاعیلن کے فعولن مفاعلن ہو گیا گو وہ جائز ہے مگر ذوق سلیم نے اس کو قبول نہ کیا۔ اس لئے کہ ولو اھ کا وزن فعولن۔ اور ملل وری کا وزن مفاعلن ہوا اور ظاہر ہے کہ تتابع حرکات کیوجہ سے مفاعلن بہ نسبت مفاعیلن کے ثقیل معلوم ہوتا ہے۔ لیکن یہ بلا کراہت جائز ہے جیسا کہ امرء القیس کے معلقہ میں ہے ؎

اذا قامتا تضوع المسک منہما ۔۔۔ نسیم الصبا جاءت بریا القرنفل

کأن سراتہ لدی البیت قائما۔ مگر باوجود جواز کے بہتر یہی معلوم ہوا کہ وزن پورا کر دیا جائے اس لئے شعر کو اس طرح کر دیا گیا ؎

ولو ترک اللہ الوری ھملاً سدی ۔۔۔ لادّی الی عجز وتعطیل حکمۃ

اب بحمدہ تعالیٰ کوئی اشکال نہیں رہا اور عروضی حیثیت سے وزن پورا ہو گیا اور شعر سابق کے بھی ہموزن رہا اس لئے کہ اگرچہ مفاعلن کا مفاعیلن ہو گیا لیکن تغیر کے بعد فعولن کا فعول رہ گیا۔ عدد حروف کا جتنا پہلے تھا اتنا ہی اب بھی رہا۔ ۱۲ منہ عفا اللہ عنہ

[2] مصلحت دید من آنست کہ یاران ہمہ کار ۱۴۴ بگذارند و خم طرۂ یارے گیرند۔ (بقیہ صفحہ ۶۰۶)

(۸) رسالہ کے اخیر میں ایک دعائی[1] شعر لکھ دیا ہے خواہ رکھا جائے یا نہ رکھا جائے،
(انتہی المکتوب السامی)

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) اس ناچیز کی مصلحت یہی ہے کہ نام اس ناچیز کی طرف سے رہے اور لقب حضرتؒ کی طرف سے رہے اس لئے کہ اسم محض ذات مسمّی پہ دلالت کرتا ہے اور لقب تشریف وتکریم کو بھی متضمن ہوتا ہے اس لئے مصلحت اسی میں معلوم ہوتی ہے کہ نام خاکپائے علماء کی طرف سے رہے اور لقب اشرف العلماء کی طرف سے۔ تاکہ اس ناچیز کے لئے دنیا اور آخرت میں باعث عزو شرف ہو ۱۲ منہ عفا عنہ

(حاشیہ متعلقہ صفحہ ھٰذا [1]) وہ دعائی شعر جس کو پہلے بھی نقل کر چکا ہوں یہ ہے ؎

جَزَاكَ اللّٰہُ یَا اِدْرِیْسُ خَیْرًا ۔۔۔ عَلٰی مَاصُنْتَ اَھْلَ الدِّیْنِ ضَیْرًا

اور قولہ خواہ رکھا جائے یا نہ رکھا جائے۔ **اقول**۔ کیوں نہ رکھا جائے ضرور رکھا جائیگا اور ضرور رکھا جائیگا اور کم از کم تین بار رکھا جائیگا کیونکہ شعر دعائی ہے۔ اور دعا میں تثلیث مسنون ہے کما اخرج مسلم فی صحیحہ انہ صلے اللہ علیہ وسلم کان اذا دعا کررہ ثلاثا ؎

چوں نخوانم ایں دعا را بار بار ۔۔۔ در دعا مسنون شد گفتن سہ بار

جزاك اللہ یا ادریس خیرا ۔۔۔ علٰی ماصنت اھل الدین ضیرا

جزاك اللہ یا ادریس خیرا ۔۔۔ علٰی ماصنت اھل الدین ضیرا

جزاك اللہ یا ادریس خیرا ۔۔۔ علٰی ماصنت اھل الدین ضیرا

آمین یارب العالمین ویا ارحم الراحمین ویا اکرم الاکرمین ویا اجود الاجودین۔

تقریظ از قدوۃ العلماء الراسخین زبدۃ المحدثین والمفسرین عالم ربانی حضرت مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی متع اللہ المسلمین بطول حیاتہ

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

ساتویں صدی ہجری میں بعض زنادقہ نے کسی ذمی کی زبان سے کچھ اشعار لکھے تھے

جن میں اسلام کے مشہور و معروف مسئلہ تقدیر کا مذاق اُڑایا تھا۔ چونکہ شاعر کا طرز و انداز نہایت زہریلا، گمراہ کن اور تلبیس آمیز تھا۔ اُس زمانہ کے بڑے بڑے علماء و فضلاء نے اپنے اپنے رنگ میں اسی کے ردیف و قافیہ کی پابندی کے ساتھ مختصر یا مطول جواب لکھے شیخ علاء الدین الباجی۔ حافظ ابن تیمیہ۔ ادیب ناصر الدین شافع بن عبد الظاہر اور شیخ شمس الدین بن اللبّان رحمہم اللہ نے خوب خوب داد ذکاوت و بلاغت دی۔ اور معترض طاعن کی تمسخر آمیز اور شرارت انگیز کی تلبیسات کا سب تار و پود بکھیر کر رکھدیا جن میں سے ابن اللبّان کی نظم مجھے زیادہ پسند آئی۔

گو اُس زندیق کی نظم کا فتنہ اُسی وقت دفن کر دیا گیا تھا۔ لیکن مسئلہ تقدیر کے غموض و اہمیت کی بنا پر وہ شبہات پھر بھی مختلف عنوانات سے دُھرائے جاتے رہے۔

کچھ مدت ہوئی کہ برادر محترم مولانا محمد ادریس صاحب کاندھلوی مدرس دار العلوم دیوبند کو خیال پیدا ہوا کہ ہندوستان کے کسی عالم کی طرف سے بھی اُس کا شافی و مسکت جواب تاریخ کے خزانہ میں محفوظ ہو جانا چاہیئے۔

مولانا موصوف اپنے زمانہ کے محدث، مفسر، ادیب اور متکلم ہیں ساتھ ہی علم اور دین کی خدمت کا خاص جذبہ رکھتے ہیں۔ آپ کی متعدد تصانیف چھوٹی بڑی ملک میں شائع اور مقبول ہو چکی ہیں۔ اس سلسلہ میں بھی آپ نے اُس زندیق کی نظم کا نہایت محققانہ جواب نظم میں دیا ہے۔ پھر تعمیم فائدہ کے لئے اُس کی شرح بھی اردو زبان میں کر دی ہے۔ اس ضمن میں بعض بلند حقائق بھی عالم کی ایجاد و تکوین کے متعلق آگئیں جو حضرت شیخ مجدد رحمۃ اللہ وغیرہ اکابر محققین کے افادات سے ہیں، بہر حال مسئلہ قضاء و قدر کے متعلق تمام شبہات کا جواب اور مغلقات کا حل مختصر طور پر اس نظم اور شرح میں موجود ہے جو عین مسلک اہل السنۃ والجماعۃ کے مطابق ہے۔ طرز بیان سادہ سلیس اور مؤثر ہے۔ امید ہے ناظرین مستفید اور اہل علم محظوظ ہونگے۔

شبّیر احمد عثمانی دیوبند

۱۷ جمادی الاخری ۶۶ھ